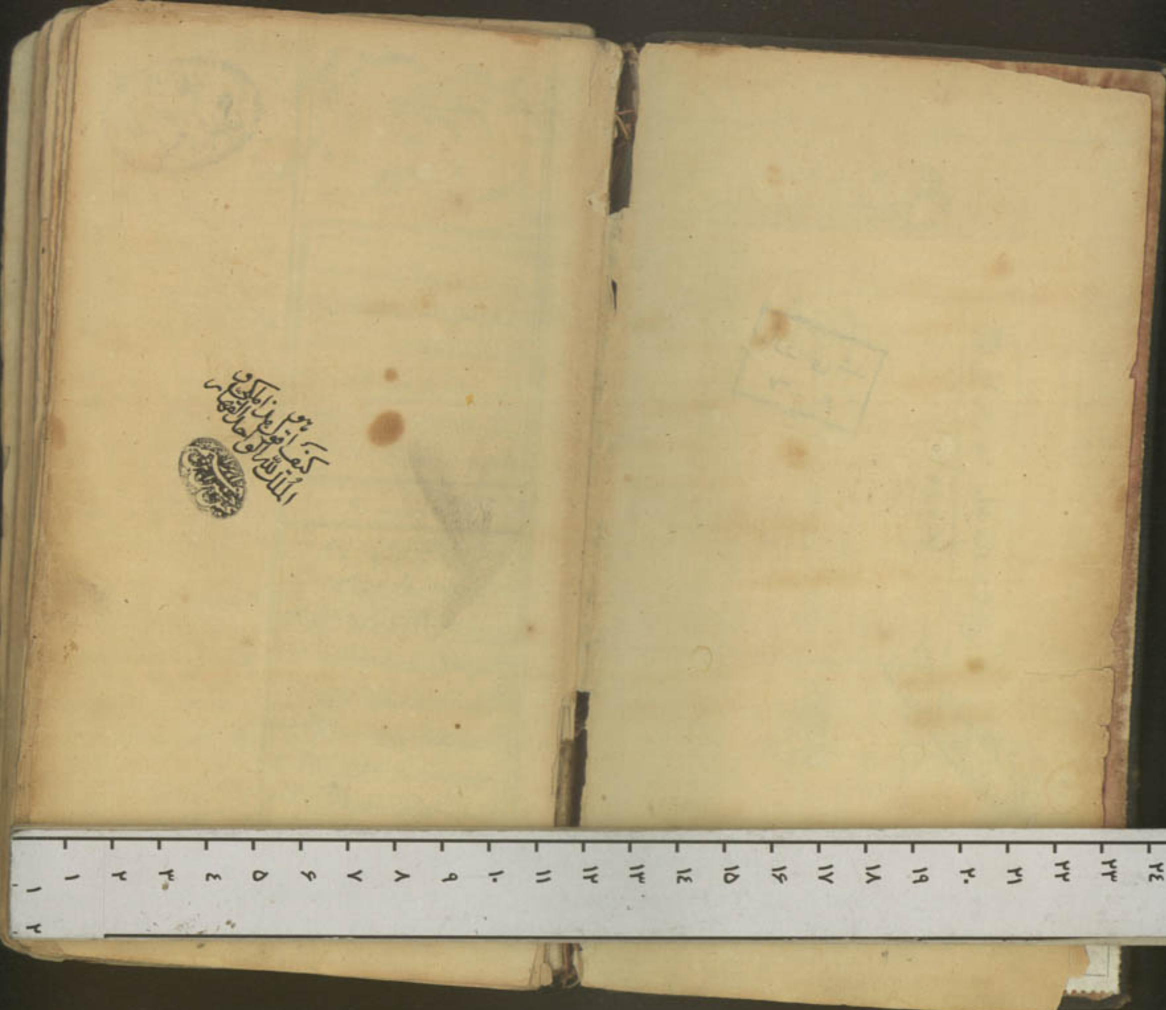






# كتاب معالم الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح
الافهام فلا يحيط بكنهه العارفون المتقدس
بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته
الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصي
نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب
شكره الحامدون القديم الابدي فلا ازلي سواه الدائم
السرمدي فكل شيء مضمحل عداه احمده سبحانه
حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا استوجب
به المزيد من مواهبه وعطاياه واستقيله من

خطايا

خطايا استقالة عبد معترف بما جناه نادم
على ما فرط في جنب مولاه واسأله العصمة
من الخطاء والخطل والسداد في القول والعمل واشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم الذي
لا تخيب لديه الامال القدير لما يشاء فعال واشهد
ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين
وتهذيب مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة
شرائع الاولين والمرسل بالارشاد والهداية رحمة
للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين وعترته
الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى
رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون
لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله ونلقاهم وسلم تسليما
اما بعد فان اولى ما انفقت في تحصيله كنوز
الاعمار واطالت التردد في العين والاثر في
معالمه الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل
الفقهية فلعمري انه المطلب الذي يظفر بالنجاح
طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم

الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال
به السعادة في الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا
السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله
عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم و
اكثروا في تحقيق مسائله كدّهم فكم فتحوا فيه
مقفلا ببنان افكارهم وكم شرحوا منه مجملا
ببنان آثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب
يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب فمن مختصر
كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف يتجاوز
النهاية وايضاح من قواعده المشكلة وبيان
يكشف من سرائره المعضلة وتهذيب يوصل
من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار
الى مدينة العلم ويجلي بانارة مسالكه عن
الشرائع ظلمات الشك والوهم وذكرى دروس
مقنعة في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة
بمنتهى المطلب في الآفاق ومهذب جمل
يسعف في مختلف الاحكام لكامل الانتصار ومعين



مدارك يحسم مواد النزاع عن صحيح الآثار و
لمعة وروض يرتاح لتمهيد اصوله الجنان و
روضة بحث تدهش بارشاد فروعها الاذهان فشكر الله
تعالى سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرّهم وحيث
كان من فضل الله علينا ان اذن لنا لاقتفاء آثارهم احببنا
الاسوة بهم في افعالهم فشرعنا بتوفيق الله في تاليف
هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين
وجددنا به معاهد المسائل الشرعية واحيينا
به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير
الفروع بتهذيب الاصول وجمعنا بين تحقيق الدليل
والمدلول بعبارة قريبة الى الطباع وتقريرات
مقبولة عند السماع من غير ايجاز موجب للاخلال
ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل اليه سبحانه
ان يجعله خالصا لوجهه الكريم واتضرع اليه ان
يهديني حين تضل الافهام الى المنهج القويم ويثبتني
حيث تزول الاقدام على صراط المستقيم وقد
رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة و

الغرض من المقدمة منحصر في مقصدين المقصد الاول
في بيان فضيلة العلم وذكر نبذ مما حث على العلماء
مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه
الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه
ومباديه ومسائله اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع
درجته وعلو رتبته امر كفى انتظامه في سلك الضرورة
مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه
اشياء في هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة
مقتصرين على ما يتأدى به الغرض فان الاستيفاء في ذلك
يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج عما هو المقصد
فاما الجهة العقلية فهي ان المعقولات تنقسم الى
موجودة ومعدومة وظاهر ان الشرف للموجود
ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف
ثم النامي ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس
اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل و
لا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم و
جاهل ولا ريب ان العالم اشرف فالعالم حينئذ اشرف



المعقولات واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك
في مواضع منه قوله تعالى في سورة العلق وهي اول ما
نزل على نبينا صلوات الله عليه وآله في قول اكثر المفسرين
اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق
اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم
حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر
العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم
لكانت اجدر بالذكر وقد قيل وجه التناسب بين
الآي المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل بعضها
على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه
تعالى ذكر اول حال الانسان اعني كونه علقة وهي بمكان
من الخساسة وآخر حاله وهو صيرورته عالما وذلك
كمال الرفعة والجلالة فكانه سبحانه قال كنت في اول
امرك في تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت
في آخره الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة ومنه
قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض
مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الآية فانه سبحانه

جعل العلم علة لخلق العالم العلوي والسفلي طرا وكفى
بذلك جلالة وفخرا ومنه قوله سبحانه ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى
العلم ومنه قوله تعـ هل يستوي الذين يعلمون و
الذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب ومنه قوله
انما يخشى الله من عباده العلماء ومنه قوله سبحانه
وتعـ شهد الله انه لا اله الا هو والملئكة واولوا العلم
ومنه قوله تعـ وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في
العلم الاية ومنه قوله تعالى كفى بالله شهيدا بيني وبينكم
ومن عنده علم الكتاب وقوله تعالى يرفع الله الذين امنوا
منكم والذين اوتوا العلم درجات وقوله تعـ مخاطبا
لنبيه عليه السلم امرا له مع ما اتاه (اعطاه) من العلم والحكمة
وقل رب زدني علما وقوله بل هو ايات بينات
في صدور الذين اوتوا العلم وقوله تلك الامثال
نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون واما السنة
ففي ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني اجازة
عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور الدين



علي بن الحسين بن ابي الحسن الحسيني الموسوي دام الله
تاييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد
الحارثي قدس روحه بحق روايتهم اجازة عن والدي
السعيد الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته
كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين علي بن عبد
العالي العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن
المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا
الشهيد عن والده قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين
ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين
الحسن بن يوسف بن المطهر عن والده رضي الله عنه عن
شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر
بن الحسن بن يحيى بن سعيد قدس نفسه عن السيد
الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن
الشيخ الامام ابي الفضل شاذان بن جبرئيل القمي عن
الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن القسم الطبري عن الشيخ ابي علي
الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن
الطوسي رضي الله عنه عن والده عن الشيخ الفقيه الامام

المفيد محمد بن النعمن عن الشيخ ابى القسم جعفر بن محمد بن
قولويه عن الشيخ الكبير ابى جعفر محمد بن يعقوب الكليني
عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله
ميمون القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن
الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد
الاشعري عن عبد الله بن ميمون وعن محمد بن يعقوب
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري
عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابى عبد الله عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من سلك طريقا
يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة
لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به وانه ليستغفر
لطالب العلم من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في
البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم
ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء ان الانبياء
لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ
منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد
محمد بن النعمن عن الشيخ الصدوق ابى جعفر محمد بن علي بن



بابويه القمي ره عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن
عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن عن
الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن
نباتة قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام
تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث
عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو عند الله
لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه
سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة
وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما
يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس
اثارهم وترغب الملائكة في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في
صلوتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار من
العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله
الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا والاخرة
بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد
وبالعلم توصل الارحام وبالعلم يعرف الحلال والحرام
والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه

الاشقيا، وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب
عن علي بن ابرهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي
الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن
ابي عبد الله عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه
واله طلب العلم فريضة على كل مسلم الا ان الله يحب
بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن
سالم عن ابي حمزة عن ابي اسحق السبيعي عمن حدثه
قال سمعت امير المومنين عليه السلم يقول ايها
الناس اعلموا ان كمال الدين العلم والعمل به الا
ان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال
مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه
وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم
بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري
عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان العلماء ورثة الانبياء
وذاك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا



وانما ورثوا الاحاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها
فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه
فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه
تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين
وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن سعيد رفعه عن ابي
حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلم قال لو يعلم الناس
ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج
ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت
عبيدي الى الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك
للاقتداء بهم وان احب عبيدي الى التقي الطالب للثواب
الجزيل اللازم للعلماء التابع للحلماء القابل عن الحكماء
وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن يوسف بن عميرة
عن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلم قال عالم ينتفع بعلمه
افضل من سبعين الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد
عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم عن معوية بن عمار
قال قلت لابي عبد الله عليه السلم رجل راوية لحديثكم

يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم
ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما
افضل قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا
افضل من عابد فصل ومن اهم ما يجب على العلماء
مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب من
دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العملية
وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية
وقهر القوتين الشهوية والغضبية وقد روينا
بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن علي بن
ابرهيم رفعه الى ابي عبد الله عليه السلام وعن محمد بن يعقوب
قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن
عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل بقزوين
عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري
عن ابي عبد الله عليه السلام قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم
باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء
وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف
يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ

الف



ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم و
صفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق
الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب
الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله
من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم
هاضم ولدينهم حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع
من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة و
حزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه
يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه
عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد
الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه عنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن علي بن
ابرهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينه
عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس قال سمعت امير
المؤمنين عليه السلام يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله
منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر
من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير

حلمها حلك الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم
من اهله وعمل به نجى ومن اراد به الدنيا فهى حظه
عنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن
الحسن بن على الوشا عن احمد بن عايذ عن ابى خديجه
عن ابى عبد الله عليه السلم قال من اراد الحديث لمنفعة
الدنيا لم يكن له فى الاخرة نصيب ومن اراد به خير
الاخرة اعطاه الله خير الدنيا والاخرة عنه عن
على بن ابرهيم عن ابيه عن القسم بن محمد الاصبهانى عن
المنقرى عن حفص بن غياث عن ابى عبد الله عليه السلم
قال اذا رايتم العالم محب الدنيا فاتهموه على دينكم
فان كل محب لشئ يحوط ما احب وقال اوحى الله تعم
الى داود ع لا تجعل بينى وبينك عالما مفتونا بالدنيا
فيصدك عن طريق محبتى فان اولئك قطاع طريق
عبادى المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع
حلاوة مناجاتى من قلوبهم عنه عن محمد بن اسمعيل
عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعى
بن عبد الله عمن حدثه عن ابى جعفر عليه السلم قال من طلب



العلم ليباهى به العلماء او يمارى به السفهاء او يصرف
وجوه الناس اليه فليتبوء مقعده من النار ان الرياسة
لا تصلح الا لاهلها **فصل** وروينا بالاسناد السابق
عن الشيخ المفيد محمد بن النعمن عن الشيخ الصدوق محمد
بن على بن بابويه ره عن على بن احمد بن موسى الدقاق ره
قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفى الاسدى قال حدثنا محمد بن
اسمعيل البرمكى قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا
عبد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن
دينار الثمالى عن سيد العابدين على بن الحسين بن على بن ابى
طالب عليهم السلم قال حق سايسك بالعلم التعظيم له
والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال اليه
وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يسئله عن شئ
حتى يكون هو الذى يجيب ولا تحدث فى مجلسه احدا
ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك
بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس
له عدوا ولا تعادى له وليا فاذا فعلت ذلك شهد
لك ملائكة الله بانك قصدته وتعلمت علمه لله جل

اسمه لا للناس وحتى زعيتك بالعلم ان تعلم ان
الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما آتاك من العلم و
فتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم
تخرق بهم ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت
منعت الناس علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك
حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم وبهاؤه ويسقط
من القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن
محمد بن سليمن الرازي قال حدثنا مودبي علي بن الحسين
السعدآبادي ابو الحسين القمي قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله
البرقي عن ابيه عن سليمن بن جعفر الجعفري عن رجل عن ابي
عبد الله عليه السلام قال كان علي عليه السلام يقول ان من حق
العالم ان لا تكثر عليه السوال ولا تاخذ بثوبه واذا دخلت
عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم
واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينك ولا
تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وفلان خلافا
لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل
نخلة تنتظرها متى يسقط عليك منها شي والعالم

اعظم



اجرا من الصايم القايم الغازي في سبيل الله فاذا
مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شي الى
يوم القيمة **فصل** ويجب على العالم العمل كما يجب
على غيره لكنه في حق العالم آكد ومن ثمة جعل الله
ثم ثواب المطيعات من نساء النبي ص وعقاب العاصيات
منهن ضعفا ما لغيرهن وليحصل له حظا وافرا
من الطاعات والقربات فانها تفيد النفس ملكة
صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات و
قد روينا بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن
يعقوب عن محمد بن محمد عن احمد بن عيسى عن حماد
بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش
عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام
يحدث عن النبي ص انه قال في كلام له العلماء
رجلان رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك
لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتاذون
من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد
اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله

ثم فاستجاب له وقبل منه واطاع الله فادخله الجنة
وادخل الداعي النار بتركه علمه واتباعه الهوى وطول
الامل اما اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الامل
ينسي الاخرة وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر
عن ابي عبد الله عليه السلام قال العلم مقرون بالعمل فمن
علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان
اجابه والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني عمن
ذكره عن عبد الله بن القسم الجعفري عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن
القلوب كما يزل المطر عن الصفا وعنه عن علي بن
ابرهيم عن ابيه عن القسم بن محمد عن المنقري عن علي بن
هاشم البريد عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين
عليهما السلام فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل
عن مثلها فقال علي بن الحسين ع مكتوب في الانجيل
لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان



العلم اذا لم يعمل به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم يزدد
من الله الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد
بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين ع في
كلام له خطب به على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا
بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل
الحائر الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رايت ان الحجة
عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ من علمه
منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حائر
بائر لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا
لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق فتخسروا وان
من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم
لنفسه اطوعكم لربه وان اغشكم لنفسه اعصاكم
لربه ومن يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله
يخيب ويندم وعنه عن علي بن محمد عن سهل بن زياد
عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح
عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابائه عليهم السلام قال جاء
رجل الى رسول الله ص فقال يا رسول الله ما العلم

قال الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع
قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به قال ثم
مه يا رسول الله قال نشره **فصل** ورويناه بالاسناد
عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن
محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معوية بن وهب
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اطلبوا العلم وتزينوا
معه بالحلم والوقار وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا
لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب
باطلكم بحقكم عنه عن علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن
يونس عن حماد بن عثمن عن عثمن عن الحرث بن المغيرة النصري
عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل انما
يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من صدق
قوله فعله ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم عنه
عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل
بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله
عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام الا
اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس



من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص
لهم في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره
الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة
ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير
في نسك لا ورع فيه عنه عن محمد بن علي بن ابرهيم عن
علي بن معبد عمن ذكره عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله
عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام يقول يا طالب
العلم ان للعالم ثلث علامات العلم والحلم والصمت
وللمتكلف ثلث علامات ينازع من فوقه بالمعصية
ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة عنه عن
عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب
النيسابوري عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن
درست بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي
عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عم يقول
كان امير المؤمنين عليه السلام يقول يا طالب العلم ان
العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع وعينه البراءة
من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه

عن ابيه

الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة الاشياء
والامور وبين الرحمة ورجله زيارة العلماء وهمته
السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده
العافية ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه
الرضا وقوسه المداراة وجيشه محاورة العلماء
وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب و
زاده المعروف وماواه الموادعة ودليله الهدى
ورفيقه محبة الاخيار عنه عن علي بن ابرهيم
عن ابيه عن القسم بن محمد عن سليمن بن داود المنقري
عن حفص بن غياث قال قال لي ابو عبد الله عليه السلم
من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت
السموات عظيما فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله

فصل ولما ثبت ان كمال العلم انما هو بالعمل
تبين انه ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف من
علم الفقه لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه
اذ به يعرف اوامر الله تع فيمتثل ونواهيه فيجتنب
ولان معلومه اعني احكام الله تع اشرف



المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم
لامور المعاش وبه يتم كمال نوع الانسان وقد رويناه
بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن و
علي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن
عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست
الواسطي عن ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى
عليه السلم قال دخل رسول الله ص المسجد فاذا جماعة
قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال
وما العلامة فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب
ووقايعها وايام الجاهلية والاشعار العربية فقال
النبي ص انما العلم ثلثة اية محكمة او فريضة عادلة
او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل عنه عن
الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا
عن حماد بن عثمن عن ابي عبد الله ع قال اذا اراد الله
بعبد خيرا فقهه في الدين عنه عن محمد بن اسمعيل عن
الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله
عن رجل عن ابي جعفر عليه السلم قال قال الكمال كل الكمال

ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه قال النبي

التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة
عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن
ابي ايوب الخزاز عن سليمن بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلم
قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت
فقيه. عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن
بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال اذا مات المؤمن الفقيه
ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء. عنه عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال
سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلم يقول اذا
مات الفقيه بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان
يعبد الله عليها وابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله
وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء
حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها. وبالاسناد
السالف عن الشيخ المفيد محمد بن النعمن عن احمد بن محمد
بن سليمن الرازي عن علي بن الحسين السعدابادي عن احمد بن
ابي عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه
عبد السلام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال حديث في حلال



وحرام تاخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب
او فضة. وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد
الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله
عليه السلم ان لي ابنا قد احب ان يسالك عن حلال وحرام
لا يسئلك عما لا يعنيه قال فقال لي وهل يسال الناس
عن شيء افضل من الحلال والحرام **فصل** الحق عندنا
ان الله تع انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية
ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما في العالم السفلي من
الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون
ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما يقع عن الجاهل
او المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان
يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه
وكماله فلا بد وان يكون عائدا الى العبد وحيث
كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع وانما
هي دفع الالام فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على النادر
منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق
الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفة

فلابد ان يكون الغرض شيئا اخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية
ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس المواهب
لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يختص بالاستحقاق
وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة
كيفية العمل المشتمل علينا هذا العلم فكانت الحاجة
ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم وقد
روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن
محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير
عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه السلام
قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى
يتفقهوا عنه عن علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن
محمد بن خالد عن عثمن بن عيسى عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا
عبد الله عليه السلام يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه
في الدين فهو اعرابي ان الله عز وجل يقول في كتابه ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
عنه عن الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القسم بن
الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام





يقول عليكم بالتفقه في دين الله فلا تكونوا اعرابا فانه
من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم
يزك له عملا وبالاسناد السالف عن المفيد عن الحسن
بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله بن
بنت البرقي قال حدثنا جدي احمد بن محمد بن خالد البرقي
عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء عن محمد بن مسلم قال
قال ابو عبد الله عم لو اتيت بشاب من شباب الشيعة
لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر عليه السلام يقول
تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد
بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحق
بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ليت
السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال و
الحرام **فصل** الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح
هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا
وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته
وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة

واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن
ادلتها علم الله سبحانه وتعالى وعلم الملائكة والانبياء
وخرج بالتفصيلية علم المقلد فى المسائل الفقهية
فانه ماخوذ من دليل اجمالى مطرد فى جميع المسائل
وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى
به المفتى وعلم ان كل ما افتى به المفتى فهو حكم الله تعالى
فى حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله
سبحانه فى حقه وهكذا يفعل فى كل حكم يرد عليه
وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام
البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض
الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامى بل من لم يبلغ
رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل
ذلك لعلو رتبته فى العلم مع انه ليس بفقيه فى
الاصطلاح وان كان المراد الكل لم ينعكس لخروج
اكثر الفقهاء عنه وان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون
جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه
اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظنى



الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم والجواب اما عن
سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض قوله
لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ثم اما على القول بعدم
تجزى الاجتهاد فظ اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك
العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد
وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزى فالعلم
المذكور داخل فى الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه
حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك
المعلوم اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد
بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل
كما هو الظ لكونها جمعا محلى باللام ولا ريب انه حقيقة
فى العموم قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا
ثم اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده
ما يكفيه فى استعلامه من الماخذ والشرايط بان يرجع
اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع فى العرف
فانه يق فلان يعلم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة
عنده على التفصيل وح فعدم العلم بالحكم فى الحال الحاضر

لاينافيه واما عن سؤال الظن فبحمل العلم على معنا
الاعم اعنى ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من
النقيض وح فيتناول الظن وهذا المعنى شايع
فى الاستعمال سيما فى الاحكام الشرعية وما ثبت فى
الجواب ايضا من ان الظن فى طريق الحكم لا فى نفسه
وظنية الطريق لا ينافى علمية الحكم فضعيف ظاهر
عندنا واما عند المصوبة القايلين بان كل مجتهد مصيب
كما سيانى الكلام فيه ان شاء الله تع فى بحث الاجتهاد فله
وجه وكانهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل
غفلة عن حقيقة الحال **فصل** واعلم ان لبعض
العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او
لتقدم غايته او لاشتماله على مبادى العلوم المتاخرة
او لغير ذلك من الامور التى ليس هذا موضع ذكرها
ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار
الثالث لافتقاره الى ساير العلوم واستغنائها
عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث فى هذا
العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث



فى معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره عن علم
اصول الفقه فقط لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو
محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن
لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تاخره
عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا ببيان صحة الطرق و
فسادها واما تاخره عن علم اللغة والنحو والتصريف
فلان من مبادى هذا العلم الكتب والسنة واحتياج
العلم بهما الى العلوم الثلثة ظ فمن ثم من العلوم التى يجب
تقدم معرفتها عليه فى الجملة ولنبين مقدار الحاجة
منها محل اخر **فصل** ولابد لكل علم ان يكون باحثا
عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله
وذلك الغير موضوعه ولابد له من مقدمات يتوقف
الاستدلال عليها ومن تصورات للموضوع واجزائه
وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادى ولما كان
البحث فى علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعنى الوجوب
والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة و
البطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان

موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء و
التخيير ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب
والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع
واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية
المستدل عليها فيه **المقصد الثاني** في تحقيق
مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء
الاحكام الشرعية وفيه مطالب **المطلب الاول**
في نبذة من مباحث الالفاظ تقسيم اللفظ والمعنى ان
اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع
الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما
ان يتساوى معناه في جميع افراده وهو المتواطي او
يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة
سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او
منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد
المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد
اللفظ من وضع واحد فهو المشترك فان اختص
الوضع باحدها ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه



فهو الحقيقة والمجاز وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة
فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي وان كان بدون
المناسبة فهو المرتجل **اصل** لا ريب في وجود الحقيقة
اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها
ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال
لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ
المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها
اللغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني كاستعمال
الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة
للدعاء واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال
بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء
المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد
وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع
الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث
يدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية فيها
او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة
في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها

بطريق المجاز بمعونة القراين فيكون حقايق
عرفية خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف
فيما اذا وقعت مجردة عن القراين في كلام الشارع
فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى
اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام
اهل الشرع فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف احتج
المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات
المخصوصة بما فيها من الافعال والهيئات وان
الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص
والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني
منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة
ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله
لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه
انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقايق
شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين
احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها
في معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا



من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى
الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجاز
ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع
تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم
يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع
معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ
عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية
لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين
مع اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى كونها
اسما لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند
اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي
ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي
يلزم حينئذ هو كونها حقايق عرفية لا حقايق شرعية
واما في الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة
الشرعية ثم اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما
هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع فهي
حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما

اوردنا على الحجر من ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما
هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين
وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ
الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها
حيث انهم مكلفون بما تضمنه ولا ريب ان الفهم
شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا
لمشاركتنا لهم فى التكليف ولو نقل فاما بالتواتر
او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع
الخلاف فيه والثانى لا يفيد العلم على ان العادة تقضى
فى مثله بالتواتر الوجه الثانى انها لو كانت حقايق
شرعية لكانت غير عربية واللازم بط فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغا
انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم تضعها
لانه المفروض فلا تكون عربية واما بطلان اللازم
فلانه يلزم ان لا يكون القران عربيا لاشتماله عليها
وما بعضه خاصة عربى لا يكون عربيا كله وقد قال
الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا واجيب عن الاول



بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقراين كالاطفال
يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ
للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيا من
الالفاظ وهذا طريق قطعى لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم
وبالنقل ما يتناول هذا منعنا الملازمة وعن الثانى
بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع
حقايق شرعية فى تلك المعانى مجازات لغوية
فى المعنى اللغوى فان المجازات الحادثة عربية وان
لم يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء على
تجويزهم نوعها ومع التنزل نمنع كون القران كله
عربيا والضمير فى انا انزلناه للسورة لا للقران
وقد يطلق القران على السورة وعلى الاية فان
قيل يصدق على كل سورة انها بعض القران وبعض
الشى لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشى قلنا هذا
انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل فى مفهوم الاسم
كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق
على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد

الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض
منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهوم الكلي
ويقال انه بعض الماء ويراد مجموع المياه الذي هو
احد جزئيات ذلك المفهوم والقرآن من هذا
القبيل فيصدق على السورة انها قرآن وبعض
من القرآن بالاعتبارين على انا نقول ان القرآن
قد وضع بالاشتراك للمجموع الشخصي ووضعا آخر
فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض
القرآن اذا عرفت هذا فظهر لك ضعف الحجتين
والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ
لمعاني اللغوية وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم
من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني الذ
اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه
غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس
بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى
القرائن الحالية او المقالية فلا يبقى له وثوق
بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت الحكم



فالترجيح لمذهب النافين وان كان المنقول من
دليلهم مشاركا في الضعف لدليل المثبتين **اصل**
الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب وقد احاله
شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان
القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر
من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا
فجوزه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل ثالث
فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع
فنفاه في الاثبات واجازه في النفي ثم اختلف المجوزون
فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء
انه ظاهر في الجمع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه
وقال الباقون انه بطريق المجاز والاقوى عندي جوازه
مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على
الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك
به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة
منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر ارادة الجمع منه الى
قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه

لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل و
الجزء تجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع
في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان
يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون
كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي
لا في مجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه
سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا
كان للكل تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى
انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف
الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم نرد بعلاقة
الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين
ويستعمل ح في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ
الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد
ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل
من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله
في الجميع مقتضيا لالغاء قيد الوحدة كما ذكرناه و
اختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوا



الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل و
ارادة الجزء وهو غير مشترط بشيء مما اشترط في عكسه فلا
اشكال ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في
قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في
اللفظ دون المعنى في المفرد الا يرى انه يقال زيدان
وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في الآحاد
مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد و ح
فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ
المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها
مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا فيما في قوته احتج
المانع مط بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك
بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من
المعنيين وان الاستعمال في كل منهما واذا كان بطريق
الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد
له خاصة وهو مح بيان الملازمة ان له ح ثلثة
معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض
استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده و

وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه انه
لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادتهما
على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكو
مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم
الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الاجتماع
وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه مناقشة لفظية
اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقاء الكل واحد منفردا
وغاية ما يمكن ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين
فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه
فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا في مفهوميه
لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى
واحتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان
في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد
واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى
المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افادا
والا فلا وفيه نظر يعلم مما ملناه في حجة ما اخترنا
والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال



المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته
مجازا حيث وجد العلاقة المجوزة له فلا واحتج من
خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف
الاثبات وجوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات
فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد في النفي حجة
مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل
فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا
بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء
وهو متحقق في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه
فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة تتبادر من
المفرد عند اطلاقه وذلك اية الحقيقة وح فالمعنى
الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل بشرط
شيء واما فيما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه وحجة
من زعم انه ظ في الجمع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب
وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة

على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا
وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي
فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار
وهما مختلفان والجواب من وجهين احدها ان معنى
السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة
وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا وثانيهما ان
الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد كثير من الناس
والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز
هذا التقدير لان قوله يسجد له من في السموات ومن
والملائكة يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف
فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما
عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما عندنا
راضون وعلى هذا فيكون قد كرر اللفظ مرادا به
في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وهو جائز
بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين
كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمنا من الدليل
وان كان المجاز على خلاف الاصل ولو سلم كونه



حقيقة فالقرينة على ارادة الجمع فيه ظاهرة فاين
الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو
المدعى **اصل** اختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى
الحقيقي والمجازي كاختلافهم في استعمال المشترك
في معانيه فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف
المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة
ومجازا بالاعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال
اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة
فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة
ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة
لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك
الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو
مح وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية و
ح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله
فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له
باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما
بطلان اللازم فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة

الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة واذا لم يكن ثمة
منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم واحتجوا
لكونه مجازا بان استعماله لهما استعمال في غير ما وضع
اولا اذ لم يكن المعنى المجازى داخلا في الموضوع له
وهو الآن داخل فكان مجازا واحتج القايل بكونه حقيقة
ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين
والمفروض انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر فلكل واحد
من الاستعمالين حكمه وجواب المانعين عن حجة المجوز
بعد ما قررت في وجه الثاني واما الحجتان الاخيرتان فهما
ساقطتان بعد ابطال الاولى وتزيد الحجة على مجازيته
بان فيها خروجا عن محل النزاع اذ موضع البحث هو
استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا
للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر آنفا في المشترك
وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازى
شامل للمعنى الحقيقي والمجازى الاول فهو معنى ثالث لهما
وهذا لا نزاع فيه فان النافي للصحة يجوز ارادة المعنى
المجازى الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد



بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول
فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا
والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي
الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة
الملحوظة في اللفظ كما في اللفظ المفرد كما مر في المشترك كان
القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز تعاند من حيثيتين
منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا
به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما قررنا في جواب
حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي
يصير بعد تجرده عن الوحدة مجازا للفظ فالقرينة اللازمة
للمجاز لا تعاند وحينئذ كان المعتبر في استعمال المشترك هذا هو
المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في الموضعين
بناه على الاخر وكلامه متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود
معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة
ومجازا فان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد فيه بعضه
فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا **المطلب الثاني** في الاوامر
والنواهي وفيه بحثان **الاول** في الاوامر **اصل** صيغة
افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة

على الاولى وفاقا للجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة
في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك
بين الوجوب والندب قال علم الهدى انها مشتركة بين
الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف
الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم
فلم يدروا للوجوب هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة
اشياء الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه
الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور
وهي الثلثة [illegible] والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها
شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها
لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل
كذا ولم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه
بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القراين على ارادة
الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها لا من
مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القراين فلنقدر
لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم عرفا
وبضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب الثاني قوله
تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا



في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس
فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه تعالى بالمانع
وانما هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة
اسجدوا للوجوب لما كان متوجها الثالث قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب
فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة
في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع
فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب
الحذر عن العذاب او اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته
على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي
للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك
محال على الله تعالى واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب
لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا
الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به
وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب
فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة ترك الامتثال والاتيان
بالمامور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر عند

الخلو في اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكانها في كونها اجنبية
متضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله عن
امره مطلق فلا يعم والمدعى افادة الوجوب في جميع الاوامر قلنا
اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد و
اكل عمرو وآية ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال في
الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف
في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد
على مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه
الذم وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على
تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا
بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر
بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول
بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم
فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة
التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على
الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم
منافيا لذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى



رتب الذم على مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة
احتج القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله صلعم اذا
امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد
الاتيان بالمامور به الى مشيئتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع من
رده الى مشيئتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب
وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر
الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل و السؤال
انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على
الايجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان
القائل بكون الامر للايجاب يقول ان السؤال يدل عليه
ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع
من الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم
منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا
يلزم المسئول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل
المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم
صحته حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة
استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة و
اخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة

لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون
حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو معنى الطلب دفعا
للاشتراك والمجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفا
للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا
بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه
فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذ اتفقنا
على ان المجاز لازم على تقدير وضعه للقدر المشترك
ايضا لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه
مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله
فيه مهما استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم في
غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا
او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير
الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه
في الاول مختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما و
ربما توهم تساويهما باعتبار استعماله في المعنى المشترك
على القول بالمجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الاخر على
الثاني فيتساويان ولكن توهم لان الاستعمال في



القدر المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ
واين هو من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين و
انتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على تقدير الاول
اقل كان بالترجيح اولى لو لم يقم عليه دليل احتج السيد
المرتضى على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال
صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف
والقران والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة
وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة
الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد
في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في
الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد
في القران او السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا
في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا
من الله سبحانه ومن رسوله لم يقل صاحبه هذا امر و
الامر يقتضي الندب او التوقف بين الوجوب والندب بل
اكتفوا باللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة
من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان التابعين لهم
وتابعي التابعين فطالما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا

من القانون الذی ذکرناه وهذا یدل علی قیام حجة علیهم
بذلک حتی جرت عادتهم وخرجوا عما یقتضیه مجرد
وضع اللغة فی هذا الباب فاما اصحابنا معشر الامامیة
فلا یختلفون فی هذا الحکم الذی ذکرناه وان اختلفوا
فی احکام هذه الالفاظ فی موضوع اللغة ولم یحملوا قط
ظواهر هذه الالفاظ الا علی ما بیناه ولم یتوقفوا علی الادلة
وقد بینا فی مواضع من کتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن
احتجاج الاول انا قد بینا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق
الامر عرفا ثم ان مجرد استعمالها فی الندب لا یقتضی کونه
حقیقة ایضا بل یکون مجازا لوجود اماراته وکونه
خیرا من الاشتراک وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة
فی الشیئین او الاشیاء کاستعمالها فی الشیء الواحد فی
الدلالة علی الحقیقة انما یصح اذا تساوت نسبة
اللفظة الی الشیئین والاشیاء فی الاستعمال اما
مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا
من علامات الحقیقة والمجاز فلا وقد بینا ثبوت التفاوت
واما احتجاجه علی انه فی العرف الشرعی للوجوب فتحقیق ما
ادعیناه اذ الظاهر ان حملهم له علی الوجوب انما هو لکونه



لغة ولان تخصیص ذلک بعرفهم یستدعی تغیر اللفظ عن
موضوعه اللغوی وهو مخالف للدلیل هذا ولا یذهب
علیک ان ادعاءه فی اول الحجة استعمال الصیغة للوجوب
والندب فی القرآن والسنة مناف لما ذکره من حمل الصحابة
کل امر ورد فی القرآن والسنة علی الوجوب فتامل
احتج الذاهبون الی التوقف بانه لو ثبت کونه موضوعا
لشیء من المعانی لثبت بدلیل واللازم منتف لان الدلیل
اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد
ولا یفید العلم او التواتر والعادة تقضی بامتناع عدم
الاطلاع علی التواتر ممن یبحث ویجتهد فی الطلب فکان
الواجب ان لا یختلف فیه والجواب منع الحصر فان هاهنا
قسما اخر وهو ثبوته بالادلة التی قدمناها ومرجعها
الی تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة
علی المقصود به عند الاطلاق حجة من قال بالاشتراک
بین الثلثة الاشیاء استعماله فیها علی حذو ما سبق فی
احتجاج السید علی الاشتراک بین شیئین والجواب الجواب
وحجة القائل بانه للقدر المشترک بین الثلثة وهو الاذن
کالحجة من قال بانه لمطلق الطلب وهو القدر المشترک بین الوجوب

والندب وجوابها كجوابها واحتج من زعم انها مشتركة بين
الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك
وجوابه مثل جوابه **فائدة** يستفاد من تضاعيف احاديثنا
المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في
الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة
المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء
المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد
ورود الامر به منهم عليهم السلام **اصل** الحق ان صيغة
الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما
تدل على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها
التكرار ونزلوها منزلة ان يقال افعل ابدا وآخرون
فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف جماعة فلم
يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد
حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته
كالزمان والمكان ونحوهما كالآلة فكما ان قول القائل
اضرب غير متناول لزمان ولا مكان ولا آلة يقع بها الضرب
كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان
اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة



ويحصل بها الامتثال لحصول الحقيقة التي هي المطلوب
بالامر بها وتنقيح آخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار
من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير
لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا ومكررا او غير
مكرر فتقيده بالصفات المختلفة ومن المعلوم ان
الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية
شيء منها ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب
ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري فيكون معنى اضرب
مثلا طلب ضرب ما فلا يدل على صفة الضرب من
تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا انما يدل
على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة
فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه انا قد بينا انحصار
مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد
الفعل واين هذا عن الدلالة على الوحدة او التكرار
احتج الاولون بوجوه احدها انها لو لم تكن للتكرار لما
تكرر الصوم والصلوة وقد تكررا قطعا والثاني ان
النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع
اشتراكهما في الدلالة على الطلب والثالث ان الامر بالشيء نهي عن

ضمن والنهي يمنع عن المنهي عنه دايما فيلزم التكرار
في المامور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة
اذ لعل التكرار انما فهم من دليل اخر سلمنا لكنه
معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثاني من
وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان
قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهي
يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها
في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة
وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به
بخلافه في النهي اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل
وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده
او تخصيصه لضده العام وارادة الترك منه منع
كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه
دايما بل يتفرع على الامر الذي في ضمنه فان كان
دايما فدايما وان كان في وقت ففي وقت مثلا
الامر بالحركة دايما يقتضي المنع عن السكون فيها لا
دايما واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده
ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا و



لو كان للتكرار لما عد والجواب انه انما صار ممتثلا لان
المامور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في
المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها
ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية و
ثالثة لعد ممتثلا وآتيا بالمامور به وما ذاك الا
لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو
طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع واحتج
المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل
لا مدخل له والاحاد لا يفيد العلم والتواتر يمنع الخلاف
والجواب على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق
المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على
عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل
وذلك كاف في اثبات مثله. اصل ذهب الشيخ ره وجماعة
الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف
عصى وقال السيد المرتضى ره هو مشترك بين الفور و
التراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك
وذهب جماعة منهم المحقق ابو القسم بن سعيد والعلامة ره الى انه
لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما

حصل كامخيرا وهذا الحق يوى لنا نظير ما تقدم فى التكرار
من ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخى
من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما حجة القول
بالفور امور ستة الاول ان السيد اذا قال لعبده
اسقنى فاخر العبد السقى من غير عذر عُدّ عاصيا وذلك
معلوم من العرف فلولا افادته الفور لم يعد من
العصاة واُجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان
العادة قاضية بان طلب السقى انما يكون عند الحاجة
اليه عاجلا ومحل النزاع ما تكون الصيغة مجردة
الثانى انه تع ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لادم
بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر
للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك
لم تامرنى بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم
باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات بالفعل فيه
والدليل على التقييد قوله تع فاذا سويته ونفخت
فيه من روحى فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع

التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم
منتف اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة الامكان




اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف
المحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم
ذلك الوقت الذى كلف بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء
اللازم فلانه ليس فى الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل
من خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بما لو صرح بجواز
التاخير اذ لا نزاع فى امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف
المحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب ح تعريف الوقت الذى
يؤخر اليه واما اذا كان ذلك جائزا فلا لتمكنه من الامتثال
بالمبادرة فلا يلزم تكليف المحال الرابع قوله تع وسارعوا الى
مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور
به لا حقيقتها لانها فعل الله تع فيستحيل مسارعة
العبد اليها وح يجب المسارعة الى فعل المامور به وقوله تع
فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات فيجب
الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل
فى الفور واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق
لانهما انما يتصوران فى الموسع دون المضيق الا يرى انه لا يقال
لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل
ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به فى الوقت الذى لا يجوز

فى بعض وقد يقال ان الامر سبب المغفرة هو التوبة لا فعل المامور به
سبب للثواب لا للمغفرة اذ لا مغفرة الا للذنب
ونوضح ذلك بناء على القول بالاحباط فلا
يستقيم فى جميع الموارد اذ ربما لا ذنب للمامور
اصلا ولو سلم فليس فى الاية ما يدل على عموم الاسباب
حتى يفيد وجوب المسارعة فى كل امر كما هو المدعى ولو
سلم دلالتها على عموم اسباب المغفرة يلزم شمولها
لكثير من المستحبات التى ذكر فى فضلها انها موجبة للمغفرة
وح لا بد من حمل امر سارعوا على غير الوجوب اذ لا
معنى لوجوب المسارعة الى فعل المستحبات او
تخصيص الخطاب بالواجبات بل الواجبات الغير
الموسعة والتخصيص خلاف الاصل سلطان

تاخيره عنه لا لیس مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الامر في
الاثنين على الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما
تقتضيه المادة وذلك لكل من فتأمل الخامس ان
كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل هي
طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر
الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس في
اللغة لانك قست الامر في افادته الفور على غيره من الخبر
والانشاء وبطلانه مخصوص واما ثانيا فبالفرق بينهما
بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب
بل الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي
هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يتبادر الى الحمل
على الثاني الا لدليل السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده
الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي عن اضداده وهو
يقتضي الفور وجوابه ما مر في التكرار وجوابه يعلم من الحجة
الثانية فلا نحتاج الى تقريره احتج السيد بان الامر قد يرد
في القرآن واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد
يرد ويراد به التراخي وظاهر استعمال اللفظ في شيئين
يقتضي انها حقيقة فيهما ومشترك بينهما وايضا فانه يحسن بلا



شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادات والامارات
هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا
يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر
من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي
فانهما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام
كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن افراد المتواطي
لشيوع التجوز به عن احدهما فيقصد بالاستفهام دفع
الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير
بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو من دون
ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا
لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير منهما منه
خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب التجوز ومن المعلوم
خلافه فائدة اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات
المكلف بالمامور به في اول اوقات الامكان فهل يجب الاتيان
به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتج للاول
بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق
وذلك يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله افعل يجري
مجرى قوله افعل في الآن الثاني من الامر ولو صرح بذلك

لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل المحقق والعلامة

الاحتجاج ولم يرتجا شيا وبنى العلامة الخلاف على ان

قول القايل افعل هل معناه فى الوقت الثانى فان

عصيت ففى الثالث وهكذا او معناه افعل فى الزمان

الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل

فى جميع الازمان وان قلنا بالثانى فلم يقتضه فالمسئلة

لغوية وقد سبقه الى هذا الكلام بعض العامة وهو

وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال

انما هو فى مدرك الوجهين اللذين بنى عليهما

الحكم لا فيهما فكان الواجب ان يحث عنه والتحقيق

فى ذلك ان الادلة التى استدلوا بها على ان الامر

للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل

منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها يقتضيه

وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك وانما يدل

على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهى الايات الامر

فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد فى استدلاله

على الاولى ليس له الا القول بسقوط الوجوب

حيث مضى اول اوقات الامكان مقرا لان ارادة الوقت

الثاني من غير بيان حال الزمن



الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر

فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليكم الامر الفلانى

فى اول اوقات الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب

فى فواته لفوات وقته ومن اعتمد على الاخيرة فله

ان يقول بوجوب الاتيان بالمامور به فى اى وقت

كان وايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا

وانما اقتضى وجوب المبادرة فحيث يعصى المكلف

بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول بحاله هذا والذى

يظهر من سياق كلامهم ارادة المعنى الاول فينبغى ح

القول بسقوط الوجوب اصل الاكثرون على ان الامر

بالشيء مطلقا يقتضى ايجاب ما لا يتم به الا به شرطا كان

سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم

فوافق فى السبب وخالف فى غيره فقال بعدم وجوبه

واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى وكلامه

فى الذريعة والشافى غير مطابق للحكاية وكثير توهم

ذلك فى بادى الراى حيث حكى فيهما عن بعض العامة

اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال

ان الصحيح فى ذلك التفصيل بانه ان كان الذى لا يتم

الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا
به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه
لم يجب بعقل في مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج
لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة
على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته
كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل
النصاب ونتمكن من الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب
فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة
وما جرى مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في
الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا وفرق
في ذلك بين السبب وغيره بانه محال ان يوجب علينا المسبب
بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لا بد من
وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا الفعل
بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه
يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد تكلفنا
الطهارة كما في الزكوة والحج وبنى على هذا في الكتاب نقض
استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية بان
اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تراه



ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول
المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد فيه
محل تامل وليس الغرض تحقيق حاله هنا ثم فلنعد
الى البحث في المعنى المعروف والحجة لحكم السبب فيه انه ليس
محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان
القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف
بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق
بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها اما بدون الاسباب
فلامتناعها واما معها فلكونها حاصلة لازمة لا يمكن تركها
فيجب صرف الامر المتعلق ظاهرا بالمسبب فهو في الحقيقة متعلق
بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا
الكلام عندي منظور فيه لان المسببات وان كانت القدرة
لا تتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط الاسباب
وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها ثم ان انضمام
الاسباب اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدعى
في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم
الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه غير معروف وعلى
كل حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى لان

تعليق الامر بالمسبب دروا اثر الشك فى وجوبه هين
واما غير السبب فالاقرب عندى فيه قول المفصل لنا
انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحد من
الثلث وهو ظ ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه
غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان
الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه احتجوا
بانه لو لم يقتض الوجوب فى غير السبب للزم اما تكليف
ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالى بقسميه
باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز
تركه وح فان بقى ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا
يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع
وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا
مطلقا وبيان بطلان كل من قسمى اللازم ظاهر ايض
فان العقلاء لا يرتابون فى ذم تارك المقدمة مط
وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع
ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث
انما هو فى المقدور وتاثير الايجاب فى القدرة غير
معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلى لا شرعى لان الخطاب



عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة
المعنى الشرعى فينكر وجواز تحقق الحكم العقلى هنا دون
الشرعى ظاهر بالتامل وعن الثانى بمنع كون الذم على
المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به حيث
لا ينفك عن تركها الحق ان الامر بالشئ على وجه الايجاب
لا يقتضى النهى عن ضده الخاص لا لفظا ولا معنى واما
العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية
لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه فى الحقيقة
فلا يقتضى النهى عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك
وهذا يدل الامر على النهى عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف
فى هذا الاصل واضطرب كلامهم فى بيان محله من
المعانى المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع فى الضد
العام بمعناه المشهور اعنى الترك وسكت عن الخاص و
منهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه و منهم
من قال ان النزاع انما هو فى الضد الخاص واما العام
بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشئ على
النهى عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندى فى هذا
نظر لان النزاع ليس منحصرا فى اثبات الاقتضاء ونفيه

ليس نفع في ضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه
خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع في القول
بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه كما سيجيء
وهذا النزاع ليس ببعيد عن ضد العام بل هو اليه اقرب
ان محصل الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء
عين النهي عن ضده في المعنى وآخرون الى انه يستلزمه
وهم بين مطلق الاستلزام او مصرح بثبوته لفظا و
بعضهم نفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع
لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء في الخاص
لفظا انه لو دل لكان واحدا من الثلث وكلها منتفية اما
المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق
وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك
وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن
فلان جزءه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية
المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي
او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا
يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا
عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف



متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه عليه
ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من ان ماهية
الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة
الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن
وذلك واضح احتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد
لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم
باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان
يكونا متساويين في الصفات النفسية ولا والمراد بالصفة
النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد
كالانسانية للانسان وتقابلها المعنوية المفتقرة
الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز فان تساويا
فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان
يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر
الى ذاتيهما او لا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد
والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء
اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا
في محل واحد وهما يجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر
بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلافين

لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم
المتخالفين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع
الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشي مع ضد النهي عن
ضده وهو الامر بضده لكن ذلك ممتنع اما لانهما نقيضان
اذ يعد افعل هذا وافعل ضده امرا متناقضا كما يعد
فعله وفعل ضده خبرا متناقضا واما لانه تكليف بغير
الممكن وانه ممتنع والجواب ان كان المراد بقولهم الامر بالشي طلب
لترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل ضد ضده
الذي هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظي يرجع
الى تسمية فعل المامور به تركا لضده وتسمية طلبه نهيا
وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فحاصله
الامر بالشي بعبارة اخرى كما يقال جئتك بحياتك وابن اخت
خالتك ومثله لا يليق ان يدون في الكتب العلمية وان
كان المراد انه طلب الكف عن ضده منعنا ما ذهب انه
لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين
قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد
المتلازمين مع الشي يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع
كل مع ضده وهو ممتنع وقد يكونان ضدين لامر واحد كالعلم



للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع
الضدين حجة القائلين بالاستلزام وجهان الاول ان
حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب
يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعترض بعضهم عن اخذ
المدعى للاستلزام واقتضى الدليل التضمن بان الكل يستلزم
الجزء وهو كما ترى والجواب انهم ان ارادوا بالنقيض الذي
هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع في
شي اذ لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على
المنع من الترك والا خرج الواجب عن كونه واجبا وان
ارادوا احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم
الوجوب ليس زايدا على رجحان الفعل مع المنع من الترك
واين هو من ذاك وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه
في بيان محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخفى عن
نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل
الاستلزام في مقابلة من ادعى انه عين النهي لا على اصل
الاقتضاء وما ذكر في الجواب انما يتم على التقدير الثاني
فالتحقيق ان يردد في الجواب بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول
على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكر في

لهذا الجواب على الثاني والوجه الثاني ان امر الايجاب
فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه
المقدور وما هو هنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما
ضد للفعل فالذم بايهما كان يستلزم النهي عنه
اذ لا ذم بما لا نهي عنه لانه معناه والجواب المنع
من انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا
لكن نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق
بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل
العصر حاول ان يجعل القول بالاستلزام مخصصا في المعنوى
فقال والتحقيق ان من قال بان الامر بالشيء يستلزم النهي
عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي لم يعني انه لا بد عند
الامر من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلي ما يقابل
الشرعي بمعنى ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع
قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فصدور ذلك
الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل
فالنهي عن الضد لازم بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا
اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر
بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصور



الامر هذا كلامه وانت اذا تاملت كلام القوم رايت ان هذا
التوجيه انما يمشي في قليل من العبارات التي اطلق فيها
الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة اللزوم
باعتبار الدلالة اللفظية فحكمه على الكل بارادة المعنى الذي
ذكره تعسف بحت بل فرية بينة ولجنح المفصلون على اشتراط
الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه
وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو
المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب وح فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي
عنه وجوابه يعلم مما سبق آنفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم
الواجب الا به مطلقا بل يختص ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني
ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور به وهو
محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم
والجواب ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية
منعنا المقدمة الاولى وان اردتم مجرد عدم الانفكاك
في الوجود الخارجي على سبيل التجوز منعنا الاخيرة
وتنقيح المبحث ان الملزوم اذا كان علة للازم لم يستبعد كون
تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم لنحو ما ذكر في توجيه

اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل يستبعد
تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا
معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في احد المعلولين
يستدعي انتفاؤه في العلة فيختص المعلول الاخر
الذي هو المحرم بالتحريم من دون علة واما اذا
انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه
لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا
ينكر العقل تحريم احد امرين متلازمين اتفاقا
مع عدم تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان تضاد
الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في
امرين متلازمين ويدفعه ان المستحيل انما هو
اجتماع الضدين في موضوع واحد على ان ذلك
لو اثر لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر
من ان ترك الحرام لابد وان يتحقق في ضمن فعل من
الافعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون
الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك
ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم وبشاعة هذا
القول غير خفية ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف



حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا
لظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا بفعل من الافعال
فتكون واجبة تخييرا والتحقيق في رده انه مع وجود
الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال
وانما هي من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء
الاكوان او احتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء
والاستغناء جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هنا
الا الترك واما مع انتفاء الصارف وتوقف الانتفاء
على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا
مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا
يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار
اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة في هذا
وغيره اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام
الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس
بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول
بتحريم الملزوم لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد
انه علة فيه ومقتض له فهو توهم لما هو بين من ان العلة
في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل

المأموربه وعدم الداعي اليه وذلك مستمر في فعل
الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها ممن
جمع شرايط التكليف مع انتفاء الصارف الا على
سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا
القول بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في
العلة فانه تم ايضا لظهور ان الصارف الذي هو
العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو ارادة
الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا
كان واجبا كان مما لا يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا
سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب
فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف
باعتبار اقتضائه ترك المأمور به يكون منهيا
عنه كما قد عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه
من تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب
فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذي هو احد الاضداد
الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة و
معلولها لا بالضد المقارن للمعلول وحيث رجع حاصل
البحث هنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به



وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما نبهنا عليه بعد تقريبه
بنوع من التوجيه كان يقال لو لم يكن الضد منهيا عنه
لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في
الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف
عن الفعل المأمور به وهو محرم فلو صح مع ذلك فعل
الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم
الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد
ولا ريب في بطلانه لدفعناه بان صحة البناء على وجوب
ما لا يتم الواجب الا به تقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة
فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الذي يقتضيه
التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول
به انه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم
في نحو ما اذا اوجب الحج على النائي فقطع المسافة او بعضها
على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال حينئذ فيجب عليه
اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه
للامتثال كما سيأتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة
قطعا فعلم ان الوجوب فيهما انما هو للتوصل بها الى
الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل

فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك
فنقول الواجب الموسع كالصلوة مثلا يتوقف
حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكرا
هة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت
الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين ولا يجوز تعلق
الكراهة بالضد الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع
الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي وهو باطل
كما يجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل
الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض ان المكلف عصى
وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب
فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم في
مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر
النهي عن ضده الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب
الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحال
امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل
الواجب وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب
المقدمة ح وقد علمت ان وجود الصارف وعدم
الداعي مستمران مع ارادة الضد الخاص وانه يتجه القول



بوجوب المقدمة على تقدير تسليمه انما ينهض دليلا
على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف
عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وح فاللازم
عدم وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة
الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا
يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان
النظر في هذه المباحث فاني لم اعثر على احد حام حولها

**اصل**

المشهور بين اصحابنا ان الامر لشيئين او الاشياء على وجه
التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا
يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة
وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد
لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة رحمه الله ونعم
ما قال انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب
الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع
ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائل
بوجوب واحد لا بعينه عنى به هذا فلا خلاف معنوي
بينهم نعم هنا مذهب تبرأ كل واحد من المعتزلة والاشاعرة
منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان

الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا ان
الله تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين
عنده تعالى ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا الكلام القول
وجث كلا هذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة في القول
في توجيهه ورده ولقد احسن المحقق حيث قال
بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة
الفائدة **أصل** الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز
واقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر
مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق
والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك قوم
لظنهم انه يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا
على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من
الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر
من كلام المفيد ره على ما ذكره العلامة وثانيها انه
مختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اوله كان جاريا
مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض
وثالثها انه مختص بالاخر واذا وقع في الاول وقع
مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان



ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات التكليف كان
نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا
وانما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت
في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه
واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير
فرق بين بقائه على صفة التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون
راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم على
اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه
قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ ره على ما حكاه المحقق
عنه وتبعه السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضي سعد الدين
بن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب
ومنهم المحقق والعلامة ره وهو الاقرب فيحصل مما اخترناه
في هذا المقام دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد
من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك
وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء
الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخير
فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان ياتي بالفعل
في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيص

باول الوقت او آخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا
بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة
الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول
او الآخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير في
اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته ولو
كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان آخر الوقت كان المصلي
للظهر مثلا في غيره مقدما لصلوته على الوقت فلا تصح كما
لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا
فيكون بتاخيره لها عن وقته عاصيا كالمؤخر الى وقت العصر
وهما خلاف الاجماع ولنا على الثاني ان الامر ورد بالفعل وليس
فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة
كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يتم على وجوب العزم
دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب
بجزء معين احتج الموجب للعزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول
الوقت ووسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلابد
من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث يجب فليس
هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره ولانه ثبت في
الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزأ



ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت والجواب عن
الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت
في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير
يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام
ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحد من
الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع
الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع وذلك
بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا كاف في
الانفصال وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة ممتثل باعتبار كونها
صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل
والعزم فلو كان التخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احد
ما هو مخير في الواجب التخييري وايضا فالاجماع الحاصل على الاخلال بالعزم
على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة بل
لكونها كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا حيث
يكون الالتفات اليه على سبيل الاجمال وتفصيلا عند كونه متذكرا
له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب
او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات اجمالا او تفصيلا
فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب

لا يخرج ايقاعه في الاوسط او الاخير عن وصف الوجوب الموسع

الظاهر ان مراد المصنف هذا الوجه الذي ذكره بقوله لان العزم على كل فعل وجب اجمالا حيث يمكن
الالتفات اليه بطريق الاجمال والتفصيل عند كونه متذكرا له بخصوصه وبناء على هذا الحكم
الاصحاب وجوب العزم الذي يكون حكما من احكام الايمان لا في وجوب العزم الذي يكون بدلا
عن الواجب وكان الذي اقيم الدليل على وجوب العزم الذي يكون حكما من احكام الايمان
لم يكن تاما في نظر هذا البعض ولهذا توقف في وجوبه توقف م

تَوَقُّف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكروه وجوداً ان كان
الحكم به متكرراً في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم على ترك
الواجب لكونه عزماً على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك
المكلف من هذين العزمين حيث لا يكون غافلاً ومع الغفلة لا يكون
مكلفاً وهو كما ترى تحكم من خص الوجوب باول الوقت وان الفعل في
الوقت مشبهة لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجباً و
فالتاويل صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخر
لانتفاء القول بالثالث ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة بادائه في الاول
وهو باطل اجماعاً فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما عن حجة الفضلة في
الوقت فقد اتضح مما حققناه آنفاً فلا نطيل باعادته واما عن حجة
تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل انه كما
تقدم لا نلتفت اليه وعن حجة من علّق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان
واجباً في اول الوقت لعصى بتاخيره لانه ترك الواجب وهو قول في الاول لكن التالي
باطل بالاجماع وكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ما تقدم فان
اللزوم المدعى انما يتم ان لو كان الفعل في الاول واجباً على التعيين ولكنه ليس كذلك
بل وجوبه على سبيل التخيير فلا يلزم من تاخيره او وجب عليه ايقاع الفعل
في ذلك الوقت ومنهم من اخلاه عنه وسوغ له الاتيان به في اي
جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد



فعل الواجب وكما ان للجميع بدل في الواجب التخييري متصفاً بالوجوب
على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار
ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا
يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعاً
فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في المخير
فرقاً من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما
نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلاً
في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من اجزائه الباقية والمكلف مخير فيه
بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة الحقيقة وقيل بل الفرق
ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهنا في اجزاء الوقت والامر سهل **اصل**
الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء
الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد
المرتضى رضي الله عنه الى انه لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة
وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيداً درهماً ان اكرمك
يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه الاكرام والمتبادر من هذا
انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعاً بحيث لا يكاد ينكر عند
مراجعة الوجدان فيكون كذلك لغة ايضاً هكذا وان انتفى الدلالة على هذا
المعنى عرفاً فضمناً لذلك اصالة عدم النقل الى معنى اخر سبق التنبيه عليها وعلى امثالها

النفل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تأثير الشرط هو تعلق
الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه
ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه
اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين
الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى
الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط اكثر من ان تحصى واحتج
موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء
ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك
بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم
مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا
بل الشرط احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما
معا لانه مفهوم احدهما لا بعينه لا بعدمهما وان لم يعلم
بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به ولزم من
عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها
ان ظاهر الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن
لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون

عن بعض



بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان
السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى
والموضوع هنا منتف لانهن اذا لم يردن التحصن فقد
اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه لان
الاكراه حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع
تحقق الاكراه فلا تتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط
انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة
اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه
يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها ولان
الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا
وثالثها ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر
نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان
الظاهر يندفع بالقاطع **اصل** واختلفوا في اقتضاء التعليق على
الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام
الشيخ وجنح اليه الشهيد في الذكرى ونفاه السيد والمحقق
والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكان باحدى
احدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما
انتفاء اللازم فظ بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن

سلمنا

غير محل الوصف لبس عن اثباته فيه ولا جزء ولانه لو كان
كذلك لكان الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف
بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة
في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب
الزكوة في الغنم السائمة وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في
المعلوفة احتج بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعري تعليقه
عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا
يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة
فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها
شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع
الى بيانه كان يكون مالك الغنم السائمة دون غيرها ولدفع
توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم
جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها
ايضا ومنها ان تكون المصلحة مقتضية لاعلام حكم الصفة
بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال
عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم
بيان حكم الغير نحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما





يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محله اذا
لم يظهر للتخصيص فائدة سواه فحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد لا
يبقى عن محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعى وجدان صورة
لا تظهر فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء
عن اقتضاء النفي الذي صرتم اليه صونا لكلام البلغاء عن
التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون ويتادى
ما لا بد في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل واما
تمثيلهم في الحجة بالاسود والابيض فلا نم ان المقتضي لاستهجانه
هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه
بيانا للواضحات **اصل** والاصح ان التقييد بالغاية يدل على
مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين وخالف
في ذلك السيد ره فقال تعليق الحكم بغاية انما يدل على
ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه واثباته
بدليل ووافقه على هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا
الى الليل معناه اخر وقت وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض
ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق
احتج السيد ره بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التعليق
بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه

بغاية ليصح الا الدعوى وهو كما قلنا الفرق بين امرين
لا فرق بينهما فان قال فاى معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا
واى معنى لقوله عليه السلام فى سائمة الغنم زكوة والمعلوفة
مثلها فان قيل لا يمتنع المصلحة فى المصلحة فى ان نعلم
ثبوت الزكوة فى السائمة بهذا النص ونعلم ثبوتها فى
المعلوفة بدليل آخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرف الى
والجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا
ظ اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون آخره الليل مثلا
عن عدمه فى الليل بخلافه هناك كما علمت ومما نقله السيد
فى التنبيه بينهما لا وجه له بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من
انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل
من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها اصل اكثر مخالفينا
ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الآمر انتفاء الشرط
وربما تعدى بعض متأخريهم فاجازه وان علم المامور انتفاء
مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا فى جوازه
انتفاء الشرط كون الامر جاهلا بانتفائه كان يأمر السيد عبده
بالفعل فى غد مثلا ويتفق موته قبله فانما الامر جاز باعتبار



عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى
الوقت المعين واما مع علم الآمر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم
موته فليس بجائز وهو الحق لكن لا يعجبنى التمسك عن البحث
بما ترى وان كثر ايرادها فى كتب القوم وسيظهر لك
سر ما قلت وانما لم اعدل عنها ابتداء وقصدا الى
مطابقة الخصم لما عنون به الدعوى حيث جعله على الوجه
الذى حكيناه ولقد اجاد علم الهدى حيث تنحى عن
هذا المسلك واحسن التأدية عن اصل المطلب
فقال وفى الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يأمر الله
تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره
ويزعمون انه يكون مأمورا بذلك مع المنع وهذا غلط
لان الشروط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق
له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا
يجوز ان يأمره بشرط قال والذى يبين ذلك ان الرسول
صلى الله عليه وآله لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل
فى وقت مخصوص قبح منا ان نأمره بذلك لا محالة وانما حسن
دخول الشرط فيمن نأمره لفقد علمنا بصفته فى المستقبل الا
ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا النظر

نحو حسن الفعل لانه مما يصح ان نعلمه وكون المامور متمكنا
لا يصح ان يعلم عقلا فاذا فقد العلم فلا بد من الظن ولا بد
من ان يكون احدنا في امره يحصل في حكم الظان لتمكن
من لا يامره بالفعل مستقبلا وكون الظن في ذلك
قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم
وانا مع حصوله اذا تعذر العلم فلا يقوم مقامه واذا
كان القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه
الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول صلى الله عليه
كحالنا اذا اعلمنا الله تعالى حال من نامره فعند ذلك
نامر بلا شرط فهذه الجملة التي افاد السيد قدس سره كافية
في تحرير المقام وافية باثبات المذهب المختار ولا نعرف
ان نقلناها بطولها واكتفينا بها عن رد الاحتجاج على
ما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف
بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة
من الدين وبيان الملازمة ان كلما لم يقع فقد انتفى شرط
من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به
فلا معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف
واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده



ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من
شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل
اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت
وذلك كاف في تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت
المتسع زمانا زمانا ونردد في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده
ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في
الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة
فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة
الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء
شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه والا
لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء الرابع لو كان
الامر يحسن لمصالح تنشا من المامور به كذلك يحسن لمصالح
تنشا من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل
فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور
به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك
لطف في الاخرة وفي الدنيا لانزجاره عن القبيح الا ترى
ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها

مع عزمه على ذبحهما امتحانا له والانسان قد يقول لغيره
وكلتك في بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان
غرضه استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبد والجواب
عن الاول ظ لما حققه السيد ره اذ ليس كلامنا في مطلق
شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن
المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليس الارادة
منه قطعا والملازمة انما تتم بتقدير كونها منه و
ح فتوجه المنع عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان
اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان
وقد ذكر السيد ره في تتمة شرح المقام ما يتضح
سنده هذا المنع فقال ولهذا نذهب الى انه لا نعلم انا
مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فنعلم
انه كان مامورا به ولا يجب اذا لم نعلم قطعا انا مامورون
ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء الوقت وهو صحيح
سليم وهناك امارة يغلب معها الظن بقائه فوجب ان
يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه فلا يتحرز من ذلك الا
بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في
العقل فان الشاهد للسبع من بعد مع تجويز ان يخترم



السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه
ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه
من الاضرار به وهذا الكلام جيد بما عليه في توجيه المنع
مزيد ولهذا يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول
العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب
الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض
غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا
دلالة له على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف
ابرهيم بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته
كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل
على هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا
فاما جزعه ع فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح
به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان
يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح
زيادة على ما فعله لكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون
من جنس المفدى وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك
للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد
اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكره

من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال
العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى اصل الاقرب
عندي ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة
على الجواز بل يرجع الحكم الى الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة في
النهاية وبعض المحققين من العامة وقال الاكثر بالبقاء
وهو مختاره في التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز
بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين
الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها من الفصول
ولا يحصل بدون فصل شيء منها اليه في الوجود فادعاء بقائه
بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن في
الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف
على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب
دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب
ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من
الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق
بالمجموع وبالجزء الآخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره
البعض وان كان قليل الجدوى لكونه في الحقيقة راجعا الى
التعلق بالمجموع احتج بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه



مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من
الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الموانع
كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا
يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه
رفع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك
الذي هو جزؤه وح فلا يدل النسخ على ارتفاع الجواز فان قيل
ثم علم ما نفيه نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة
لوجود الحصة التي معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين
فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره لا بد لوجوده في الواجب
من علة هي الفصل له وذلك هو المنع من الترك فزواله
مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فثبت
ما نفيه النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين
احدهما ان الخلف واقع في كون الفصل علة للجنس فقد انكره
بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب
من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له لا نم ان ارتفاعه
مط يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه
فصل اخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين
ان ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الاذن فيه فهو فصل

اخر الجنس الذى هو الجواز والحاصل ان للجواز قيدين
احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول
خلفه الثانى ومن هنا يظهر ان ليس المدعى ثبوت الجواز
بمجرد الامر به وبالناسخ بجنسه بالاول وفصله بالثانى ولا
ينافى هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقى الجواز حيث
ان ظاهره استقلال الامر فان ذلك توسع فى العبارة
والكرتيم مصرحون بما قلناه فان قيل لما كان رفع المركب
يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها لم
يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوى احتمالى رفع البعض
الذى يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذى معه يزول قلنا
الظاهر يقتضى البقاء لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره
فلا يرفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب
والمقتضى للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحيث
ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى
القطع بثبوت المنافى فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى
ظهور بقائه والجواب المنع من وجود المقتضى فان الجواز الذى
هو جزء من ماهية الوجوب وقدر مشترك بينها وبين الاحكام
الثلثة الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا



وان لم يثبت عليه الفصل للجنس لان انحصار الامر فى
تعدد فى الضرورى واضح فالشك فى وجود القيد يوجب الشك
فى وجود المقتضى وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق
بالقيد فقط اعنى المنع من الترك فيقتضى ثبوت نقيضه
الذى هو قيد آخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا
مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود
المقتضى ولو تشبث الخصم فى ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم
تعلق النسخ بالجميع معارضا باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان
ولهذا يظهر فساد قولهم فى آخر الحجة ان الظاهر يقتضى البقاء
لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام القيد مما
يتوقف عليه وجود المقتضى ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم
ان دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز
فقط كما هو المشهور على السنتهم يريدونه كذا بالاعم منه
الاستحباب كما يوجد فى كلام جماعة ولا سيما من المتكلمين كما ذكر
بعض حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا من
شاذ بل ربما رد ذلك بعضهم نفيا للقائل به مع ان دليلهم دال
على البقاء كما رايت ويتأدى ان الباقى هو الاستحباب وتوضيحه ان
الوجوب لما كان مركبا من الاذن فى الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه

وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب
لاجرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا
انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت
قيود الندب وكان هو الباقي **البحث الثاني** في النواهي
**اصل** اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على
نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في
غيره لانه المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق و
لهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله
والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا
اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه وآله لما ثبت من ان
الامر حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله وما
يقى من ان هذا مختص بمناهي الرسول ص وموضع النزاع
هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول ص
يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل
من البعد هذا واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا
المروية عن الائمة ع على نحو ما قلناه في الامر **اصل**
واختلفوا في المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه
هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة ره في تهذيبه وقال



في النهاية المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل وحكي انه قول جماعة كثيرة
وهذا هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد ممتثلا
ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف
عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على
ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال
ولا يحسن المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف و
لا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع كونه مقدورا
لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة
وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من
انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم
متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا
اذ تأثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة
فان قيل لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا
لانه نفي محض وايضا الاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد
به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتأخرة
قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره
وعدم التجدد بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان
القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر

فان القدرة انما هي لاستمرار المقارن لها وهي تستند
وتتجدد بتجددها **اصل** قال السيد المرتضى وجماعة منهم العلامة
في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار
بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار
وهو القول الثاني للعلامة اختاره في النهاية ناقلا له
عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف
من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتم
بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد
منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها فيه
ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان
يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا
لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما
لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه الفعل فيها وبعد ذلك و
لم ينهني السيد عنها ولا عن غيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم
بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام
لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة
والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا
تقربوا الزنا ولخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم



والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبما
يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض
فيكون للمشترك والجواب عن الاول ان كلا منافي النهي
المطلق وذلك مختص بوقت الحيض وعن الثاني ان
عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض
في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انك
قد عرفت في نظيره سابقا ان ما فروا منه بجعل الوضع
للقدر المشترك اعني لزوم المجاز او الاشتراك لازم عليهم
من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين يصير مجازا فلا
يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد
واقع في الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام
يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون
تاكيدا **فايدة** لما اخترنا كون النهي للدوام والتكرار
وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن
نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح
**اصل** الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا
نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن
خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول

لانه مقيد به فلا يتناول غيره
الا ترى انه عام في جميع اوقات الحيض
م

الوحدة بكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه
بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تع وللشمس والقمر
وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما
ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون
الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به منهيا عنه فذلك
مستحيل قطعا وقد يجوزه بعض من جوز تكليف المحال قبحهم
الله ومنعه بعض المجوزين لذلك نظرا الى هذا ليس تكليفا بالمحال
بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز
تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان
يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي من اخرى فهو محل البحث
وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها
صلوة وينهى عنها من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما
ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل
والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد
الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشا
من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع
الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور
وذا منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك



بل الوحدة باقية معه قطعا فالصلوة في الدار المغصوبة
وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي
هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه احد
الاجزاء المامور بها للصلوة ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه
الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد
بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول
ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهى عن الكون في
مكان مخصوص ثم خاط في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع
عاص لجهتين الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني انه
لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي
اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم بط اذ لا اتحاد في
المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب
وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر واختار المكلف
جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتيهما
اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين
فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظ في المثال المذكور
ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا
لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم

الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا
والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز
المنع حيث لا نعلم ارادة الخياط كيف ما اتفقت وعن
الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الكون
الا ان الكون الذي هو جزئها بعض جزئياته اذ هو مما
يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار
متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار
وجودها والفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق
به الحكم حقيقة وهكذا نقول في جهة الصلوة فان الكون
المامور به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود
فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه
ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة الكلية
على ابعد الرايين في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة
الكلية يتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية يتضمن
كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة
بالجزئي المعين منها فقد اختار ايجاد كلي الكون بالجزئي
المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينة
وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي



وهو شيء واحد قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما عن
حقيقتهما الخ ان اراد خروجهما عن الوصف بالصلوة
والغصب فمسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين
وتحقق الاعتبارين وان اراد انهما باقيان على
المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط
ظ ومكابرة محضة لا يرتاب فيهما ذو مسكة وبالجملة
فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه
ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه اصل
اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها
يدل في العبادات لا في المعاملات وهو مختار جماعة منهم
المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم
المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال اخرون بدلالة
اللغة عليه ايضا والاقوى عندي انه يدل في العبادات
بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا فههنا دعويان لنا على اولهما
ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد
والامر يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف
والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالاتي
بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول

الامتثال والخروج عن العهدة ولا بالغاء الاجزاء
ولنا على الثاني انه لو دل لكان باحدى الثلث وكلها منتفية
اما الاولى والثانية فظ واما الثالثة فلانهما مشروطة باللزوم
العقلي او العرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقود يدل على ذ
انه يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح بالنهي عنها
وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف
بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم بين
حجة القائلين بالدلالة بحسب الشرع لا اللغة ان علماء
الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على
الفساد بالنهي في ابوابها كالانكحة والبيوع وغيرها
وايض لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي
ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان
الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا
فكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه
لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى
بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو
مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد
كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها



عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو
مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة و
اما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب
احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا والجواب
عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد
الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف
والتشاجر فيه ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة
بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت اذ من الجائز
عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا
مع ترتب اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادة
معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول
الامتثال تدل على وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما
قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات
يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه على
عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتها
كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته
شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد
واجاب عنه اولئك بانه انما يقتضي دلالته على الفساد واما

ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل انها ان سلم لا
يدل على الفساد انما هو لفهم دلالته عليه شرعا لما ذكر
من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما فهم منه
من عدم الحجية في ذلك وهم وان ما ابو في القول
بدلالته في العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل
والحق ما استدل للثانية سابقا الوجه الثالث ان الامر
يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء فكذا
والنهي نقيضه والنقيضان مقتضيان بما نقيضا فيكون
النهي مقتضيا النقيض الصحة وهو الفساد اجاب الاولون بان
الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول مثله في النهي و
تدعون دلالته لغة ومثله ممنوع في الامر والحق ان يقال
وجوه اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم واحد فضلا
عن تناقض احكامهما سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة
انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فان لزم
في النهي ان يقتضي الفساد لم يلزم انه لا يقتضي الصحة ونحن نقول
به حجة النافين للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان منافيا
للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك
عن البيع الفاسد بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك



واجيب بمنع المكابرة فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع
التصريح بخلافه وان الظاهر مراد ويكون التصريح قرينة
صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر
فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس
بين قوليه في المثال فلو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله يحصل
عنه مناقضة ولا منافاة يشهد بذلك الذوق السليم
فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات وهو الذي مثل به واما فيها
فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ التنافي بين قوله لا تصل في
المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة معقولة في غاية الظهور لا
ينكرها الا مكابر **المطلب الثاني في العموم والخصوص** وفيه فصول
**الفصل الاول** في الكلام على الفاظ العموم **اصل** الحق ان للعموم في لغة
العرب صيغة تخصه وهو مختار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور
المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا
استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص
والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى
العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب
قوم الى ان جميع الصيغ التي تدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص
وانما تستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده

لا يضرب احدا منهم من اللفظ العموم حتى لو ضرب واحدا عد
مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لان الاصل
عدم النقل كما تقرر وايضا فالنكرة في سياق النفي للعموم حقيقة
وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة
بين العموم والخصوص لكان القائل رايت الناس كلهم اجمعين موكدا
للاشتباه وذلك باطل بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشترك
عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شيء يتاكد
بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس متوكدا عند التكرير واما
بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقصود اهل اللغة في ذلك
تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك بوجوه
الاول ان الالفاظ التي تدعى فيها للعموم يستعمل فيه تارة
وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ
في شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت
لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده
في الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا يفيد اليقين ولو
كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند
الاطلاق وذلك اية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير



من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الوجوه
فان تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه فيه دليل على كونه موضوعا له
وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ تامة
في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت للعموم
فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم
فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا
ولا داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله
للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من
عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم
والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز
والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير
جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو
مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما
يدخل في العموم وهذا الاخير فيه نظر واما عن الاخير فبان
احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظ في انها للعموم
على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم
الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل هذا
مع ما في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن اصل الجمع المعرف

بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا
من الاصحاب ومحققي مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك
بعض من لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه
واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم
وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق
والعلامة والاقرب لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم
فانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا
احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض
من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر
الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي
خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات واجيب عن الاول بالمنع من
دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد و
مدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني
بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجميع عن كلا الوجهين نظر اما
الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف
التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني فلان الظاهر انه لا مجال
لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف
ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه اصل معانيها

ومحققو

هوم



مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالحق ان العموم انما هو في دلالته على
ما هو بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم التي
هذا شأنها ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك فالدليل انما
يثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه **فائدة** حيث علمت ان
الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد
الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان
القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة
العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا وقوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كر
لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع
ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات
باعتبار وجودها كما علم انفا وحينئذ فاما ان يراد البعض او
الجميع الافراد او البعض الغير المعين لكن ارادة البعض تنافي الحكمة
اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربا وعدم تنجيس
مقدار الكر من بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعماله في
الكتاب والسنة فتعين في هذه كلها ارادة الجميع وهو معنى
العموم فلم ار احدا تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق ره
فانه قال في اخر هذا البحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود و

صدر من حكيم فانه قرينة حالية تدل على الاستغراق فيكون
ذلك بالنظر الى الحكيم اصل اكثر العلماء على ان الجمع المنكر
لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مرتبة وذهب بعضهم الى
ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول
لنا القطع بان رجال اسم للجموع في صلوحه لكل عدد
بدلا كرجل لكل فرد في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا
ليس للعموم فيما يتناوله من الافراد كذلك رجال ليس للعموم
فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول
قطعا فعلم كونها مرادة ونفي ما سواها على حكم الشك حجة
الشيخ ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة و
صدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة
وجب حمله على الكل وزاد من وافقه من العامة انه قد ثبت
في اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه
على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان اولى والجواب
عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه
ايضا واما ثانيا فلانا لا نسلم عدم القرينة اذ يكفي فيها
كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق ان
اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان

افاد ثم



عند الاطلاق محتملا للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة
الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع يصير متعينا ويبقى ما عداه
مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا يخل في هذا المقام
بالحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ
حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينها اطلاقه ودلالته
على خصوص احدها ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها كان
الواجب التوقف على طريق التحقيق من ان المشترك لا يحمل على
شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون الا
مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل فائدة اقل مراتب صيغة
الجمع الثلاثة على الاصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى
الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزائد على الاثنين
وذلك دليل على كونه حقيقة في الزائد دونه لما هو معلوم
من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول
قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا
والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون
خطابا لموسى وهرون فاطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين
الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان
الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب للاخوين لا على استفادته من الآية

بالارادة ثم

فلو دلالة فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل هو عين
مرادهما سلمنا لكن الاستعمال اعم والاصل في الحقيقة حيث
لا يعارض دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا دون الثلثة
وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة
الجموع لا في جمع اصل ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا
ايها الناس يا ايها الذين لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن
الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا
واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن
بعدهم لنا انه لا يقال للمعدوم يا ايها الناس ونحوه وانكاره
مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من
المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما
بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر ان يمتنع احتجوا
بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول صلى الله عليه مخاطبا لمن بعده
لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا
معنى لارساله الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه
العمومات وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما
انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون
على اهل الاعصار من بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالايات



والاخبار المنقولة عن النبي ص وذلك اجماع منهم على
العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه
لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ
التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض
شفاها وللباقين بنصب الدلايل والامارات على ان حكمهم
حكم الذين شافههم واما عن الثاني فانه لا يتعين ان يكون
احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون
ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر وهذا
مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم
بالضرورة من الدين الفصل الثاني في جملة من مباحث
التخصيص اصل اختلف القوم في منتهى التخصيص الى
كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى
والشيخ وابي المكارم بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان
وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع
يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد
على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول
القائل كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل
واحدة او ثلثة وقول اخذت كل ما في الصندوق من

الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثه وكذا
قوله كل من دخل داري فهو حر لوجه الله او كل من جاءك
فاكرمه وفرح بواحد او ثلثه فقال اردت زيدا او
هو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ في
جميعها كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوزوه الى الواحد
بوجوه الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون
بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى
من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى
ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان
لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره و
هذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى وانا
له لحافظون والمراد هو الله وحده الرابع قوله تعالى
الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق
المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة
فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة
وهو المدعى الخامس انه علم ضرورة من اللغة صحة
قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما
تناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية



فان الاكثر اقرب الى الجمع من الاقل هكذا اجاب العلامة في النهاية
وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجمع تقتضي ابعدية ارادته
على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى
فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان
استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق وسيجيء فلا بد
في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم
كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره
فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزؤه
وعلاقة الجزء والكل حيث يكون الاستعمال للفظ الموضوع
للكل في الجزء غير مشروطة بشيء كما نص عليه المحققون وانما
الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في
الكل على ما مر تحقيقه وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة
بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض
مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول
العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق
الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس
المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة
اعني الاشتراك في صفة وهي ههنا الكثرة فلا بد في

اللفظ العام في الخصوص تحقق كثرة يقرب عن مدلول
العام لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو
المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب الى الخ وعن الثاني
بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص
وهو ما يعد في اللغة لغوا ويستكره عرفا وعن الثالث انه
غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم و
التخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان
العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم
فصار ذلك استعارة العظيم ولم يبق معنى
العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير ثبوته
كالثالث في خروجه عن النزاع لان البحث في تخصيص العام
والناس على هذا التقدير ليس بعام بل المعهود والمعهود
غير عام وقد يتوقف في هذا لعدم ثبوت صحة اطلاق
الناس المعهود على واحد والامر عندنا سهل وعن
الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من الماء
والخبز في المثالين ليس بعام بل هو البعض الخارجي المطابق
للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه
يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وحاصل انه

قوله اصلا ان لا يجمع الافراد ولا بعضها اما الاول فظاهر واما الثاني
فلان ملاحظة الخصوص فرع ملاحظة العموم واذا انتفى الاصل انتفى
الفرع قطعا وفيه اشعار بان الصيغة المذكورة موضوعة للعموم لكن
العموم غير ملحوظ اصلا [illegible]
اصلا ولولا هذه العبارة لما امكن حمل قوله وليس من التعميم [illegible]
الى هذا القول [illegible] محمد

[illegible]

الحق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف
الجنس على موجود معين محتمل وغيره اللفظ وما اريد
بخصوصه من بين تلك المحتملات بل لا بد لها القرينة وهذا
مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود
معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل
السوق وتريد به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه
عهدا خارجيا معينا التزم تعيينها بالقرينة ولو بالعادة
فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا
هذا وانما هو معهود يتناول عدة من المعينات على
البدل قيد ببعض منها كالمطلق يقيد ببعض ما يوحد
من بعض المقيدات حجة مجوزيه الى الثلثة والاثنين
ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كانهم جعلوه
فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب
ان الكلام في اقل مرتبة يخصص اليها العام لا في اقل مرتبة
يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم
يقم دليل على تلازم حكميهما فلا يتعلق لاحدهما بالاخر
فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر **اصل** واذا
خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاول

وقال الشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من
من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل
هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر
العلم بعددها والا فمجاز وذهب اخرون الى كونه حقيقة
ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او
استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز
وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب و
نقل هنا مذاهب اخر كثيرة سوى هذه تركناها لشدة
الوهن فلا جدوى في التعرض لتعلمها لنا انه لو كان
حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم
منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة
ولا ريب ان الخصوص مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض
كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين
وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض
وقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها
بها في اصل الوضع حجة القائلين بانه حقيقة مطلقا
امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق
والتناول باق على ما كان لم يتغير انما طرأ عدم تناول الغير

الفهم

حقيقة



والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره
وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول
اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده تناوله
وحده وبينهما تغاير فقد استعمل في غير ما وضع له
واعترض بان عدم تناوله للغير او تناوله لا يغير صفة
تناوله لما تناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة
قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء
التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه
مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد
التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة و
القول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ
الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ
وعن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة
وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض
بان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج
الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظ لان العلم بارادة
الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد
وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو

الى

العلم بارادة على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا
بمعونة القرينة وهي معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة
ان بقي غير منحصر في عدد ان معنى العموم حقيقة هو كون
اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير
منحصر كان عاما والجواب منع كون مفاده ذلك بل هنا
تناوله للجميع وكان للجميع اولا وقد صار لغيره فكان مجازا
ولا يذهب عليك ان منشا الغلط في هذه الحجة اشتباه كون
النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير
من الاصوليين في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب و
الجمع للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع وهو اشتباه
العارض بالمعروض وحجة القايل بانه حقيقة ان خص
بغير مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا
في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم
ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء
من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمين للجمع مجازا ولكان نحو
المسلم للجنس والعهد مجازا ولكان نحو الف سنة
الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاول
اجماعا واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بان



الملازمة ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد هو
كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا و
هي بدونه لما نقلت عنه ومعه لما نقلت اليه ولا يحتمل
غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب
ان وجه الفرق ظ فان الواو في مسلمون كالف ضارب
وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف
واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع تعد
في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز
ونقل من معنى الى اخر فلا يتان مسلم للجنس والالف واللام
للقيد والحكم بكون الف سنة الا خمسين عاما حقيقة
على تقدير تسليمه مبني على ان المراد به تمام المدلول
وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم وانت خبير
لا شي مما ذكرناه في هذه الصور الثلث بمتحقق في العام
المخصوص لظهور الامتياز بين اللفظ العام وبين المخصص
وكون كل منهما كلمة براسها ولان المفروض ارادة الباقي
من لفظ العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد وح
فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات
الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية في

غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا
اعرف في ذلك من لا صحب بحا الفائم يوجد في كلام بعض
المتاخرين ما يشعر بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته
مط ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال
شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة
لا الثاني ولا حاجة لنا الى التعرض لبيانها فانه تطويل
بلا طائل اذ هي في غاية الضعف والسقوط وذهب بعض
الى انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين وثلثة على الرايين
لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل
داري فاكرمه ثم قال بعد لا تكرم فلانا او قال في الحال
الا فلانا فترك اكرام غير من وقع النص على اخراجه
عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة و
ذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المط احتج النافي
للحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي
العموم ولم يرد وسائر ما تحته من المراتب مجاز انه
واذا لم يرد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ
مجملا فيهما فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات
فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص



فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا يظهر حجة المفصل
فان المجاز عنه انما يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف
في الاصل السابق الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه
ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة في شيء والجواب
عن الاول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متنافية
ولا دليل على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب
الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فقد
فان الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل بعينه
ايض لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته مضافا
الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم
بتقريب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف للعموم المفروض اذا
انتفاء الدلالة على المراد ههنا من غير جهة التخصيص فح
يجب الحمل على ذلك البعض ويسقط ما ذكرتموه هذا
مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بالحجية في اقل الجمع ان
لم يكن المخصص مجملا ممن يرى جواز التجاوز في التخصيص الى
الواحد لكون اقل الجمع ح مقطوعا به على كل تقدير وعن
الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة
وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور

بالنسبة الى العموم لا نص لنا واحتج الذاهب الى انه حجة
في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه
فلا يصار اليه والجواب لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه
لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي

**اصل**

ذهب العلامة في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل
استقصاء البحث في طلب المخصص واستقرب في النهاية
عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكى فيهما كلا من
القولين عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم في
بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك
بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من
كلام العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر ذلك
جمع من المحققين قائلين ان العمل بالعموم قبل البحث
عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث
فقال الاكثر يكفي بحث يغلب معه الظن بعدم المخصص
وقال بعض انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه
والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة
القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص
عن بعض المتقدمين وتصريح آخرين باختياره لكنه



ضعيف وربما قيل ان مراد قائليه انه قبل العمل وقبل
ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يظهر
الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد ونقل عن بعض
العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل
وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب
العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد
واذا عرفت هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة
الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص
عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في
كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا فانه
في الحقيقة جزئي من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه
البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية
في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد
خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف
ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا
بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا
اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود
فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات احتج

يجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص
فى التمسك بالعام لوجب طلب المجاز فى التمسك بالحقيقة
بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز
عن الخطا، وهذا المعنى بعينه موجود فى المجاز لكن
اللازم اعنى طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب
اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها
من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته
ولهذا احتج العلامة على مختار التهذيب وهو كالصريح
فى موافقة هذا القائل فتامل والجواب الفرق بين
العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوص كما عرفت
فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا فى الظن قبل
البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر
الالفاظ محمول على الحقايق واحتج مشترط القطع بانه
اذا كانت المسئلة مما كثر فيه البحث و لم يطلع على تخصيص
فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع
كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث
المجتهد فيما يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد
بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا



بحث المجتهد و لم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه واجيب
بمنع المقدمتين اعنى العلم عادة عند كثرة البحث و
العلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسئلة
مما كثر فيه البحث وبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد
ما يرجع به عن حكمه وهو ظ **الفصل الثالث** فيما يتعلق
بالمخصص **اصل** اذا تعقب المخصص متعددا سواء
كان جملا ام غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا
قطعا وهل يخص معه الباقى او يختص هو به اقوال وقد
جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج فى تعقيب الاستثناء
ثم يشيرون فى باقى انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما فى
الاستثناء، ونحن نجرى على منهجهم حذرا من فوات
بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه الى تغيير
اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء
المتعقب للجمل المتعاطفة ظ فى رجوعه الى الجميع وقرره
بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ ره وقال
اخرون انه ظ فى العود الى الاخيرة وقيل بالوقف
بمعنى لا ندرى انه حقيقة فى اى الامرين وقال المرتضى
انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان

القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة
مخصوصة على كل حال نعم يظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء
في الاخراج من الجميع فانه ذلك القول يحتمل عند اول مجاز
حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا
يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة
في التهذيب ولم يعجبني لان فرض وجود القرينة يخرج عن
محل النزاع اذ هو فيما عري عنها والذي يقوى في نفسي
ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة
وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب
الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا كما يقوله المرتضى
وان كانا في المعنى موافقين له لولا تصريحه بلفظ الاشتراك
في اثناء الاحتجاج لمرتاب كلامه في الحمل على ما اخترناه فانه
قال والذي ذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا
وصح رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب
تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي وتجويز رجوعه
الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة وان لا يقطع على ذلك
الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز
القطع على ذلك الا بشيء يرجع الى اللفظ هذا والحال فيهما



صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك
من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها
متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ما هناك انه لا
يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا
لا اثر له في الحكم المط كما هو ظ فالمحتاج الى القرينة في
الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم على توضيح
المختار مقدمة ليسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه
المرام ويزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي
ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان
تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا
مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا
لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع
له خاصا ايضا وهو ظ لا لبس فيه وان تصور معنى
عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله
ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل
او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما
لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما وله ان
يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة

ع

تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك
المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع
فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع
له خاصا فمن القسم الاول من هذين المشتقات فان
الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام
به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع
والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسم
الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما
يشار به اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام
وكل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى
الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما
حكموا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات
فلا يقال هذا ويراد به واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه
من القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام
كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا
القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام
وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته فمن
والى وعلى موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء

وضع م

هوم

مثلام



لكل انتهاء وابتداء واستعلاء معين مخصوص وفي معناها
الافعال الناقصة واما التامة فلها جهتان وضعها
احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيهما
من النسبة الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكما ان
لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين مخصوص
كذلك لفظ ضرب مثلا موضوع وضعا عاما لكل نسبة
للحدث الذي دلت عليه الى فاعل مخصوص واما الخاص فبالنسبة
الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هذا فنقول ان ادوات
الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما
الحرف منها فظ واما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار
النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم
فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان
فرض تحقق عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية
المستثنى لذلك وهي تحصل بامور منها كونه موضوعا بوضع عام
الاداة اعني بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما
مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك وعلى هذا فاي الامرين
اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتيج في
فهم المراد منه الى القرينة كما في نظايره فان افاده المعنى

المراد من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس
ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده
في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة
على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ
المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا
لمسميات متناهية فحيث نطلق يدل على تلك المسميات
اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج الى تعيين المراد
منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته
غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا
البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها فاحتياجه
الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها
كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيته للعود
الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار معنى اخر وح فحكمه
حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك
مط فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت
ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا
متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود
الى الجميع مط والى الاخيرة مط مع كون الوضع في الاصل



للاهم وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى ره بوجوه الاول
ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والق
اصدقائي الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل
اراد الاستثناء الواحد من الجملتين او جملة واحدة والاستفهام
لا يحسن الا مع اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من
استعمال اللفظ في معنيين مختلفين من غير ان يقوم
دلالة على انهما متجوز بها في احدهما انها حقيقة
فيهما ولا خلاف في انه وجد في القرآن واستعمال
اهل اللغة استثناء يعقب جملتين عاد اليهما تارة
وعاد الى احدهما اخرى وانما يدعي من خص باحدهما
انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن ارجعه
اليهما انه اذا اختص بالجملة التي تليه فلدلالة وهذا
من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان
الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين
محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل للعود للامرين
وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على
احد الامرين الا بدليل لانه منفصلة الثالث انه
لا بد في الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون

من م

احتمال م

استعمال اللفظة

اما راجعا اليهما معا او الى واحد منهما لانه من
المحال ان لا يكون راجعا الى شئ منهما وقد نظرنا في
كل شئ يعتمده من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه
دلالة على وجوب ما ادعاه وقد نظرنا ايضا فيما
يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين
من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على
اختصاصه بالجملة التي تليه من دون ما تقدمها فوجب
مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما
ولا نقطع على شئ منهما الا بدلالة الرابع ان القائل
اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت
زكواتي قائما او قال صباحا او مساء او في مكان
كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان
او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما
عدده من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو
اقرب اليه ولا سبيل مع ذلك ان يقطع على ان العامل
فيما عقب بذكره الكل او البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك
يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد
من الاستثناء والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة



في الكلام ياتي بعد تمامه واستقلاله فان قيل لاحد ان
يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه
جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك
لان هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق
بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الاولى القطع على
ان الفعل الذي تعقبه الحال او الظرف هو العامل دون
ما تقدمه وانما يعلم في بعض المواضع ان الكل عامل
بدليل والجواب اما عن الاول فالمنع من اختصاص حسن
الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال
سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام
او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف
او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له واما الثاني فانه على
تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين
لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه ولا بد
في الاشتراك من وضعين واما عن الثالث فبان عدم الدليل
المعتبر على تحتم عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيرة لا
يقتضي المصير الى الاشتراك بل تردد الامر فيه وبين ما
قلناه ومن الوقف وعن الرابع فبانه قياس في اللغة

مع انه لا يدل على الاشتراك بل على العموم منه ومما قلناه حجة
القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها ان الشرط المتعقب
للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال
كل منهما بنفسه واتحاد معنيهما فان قوله تعالى في اية القذف
الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف
العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق
بين قولنا رايت زيد بن [illegible] ورايت زيد بن عمرو وبين
قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة
الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو في حكمها وثالثها
ان الاستثناء بمشية الله تعالى اذا اعقب جملا يعود الى
جميعها بلا خلاف فكذلك الاستثناء بغيره والجامع بينهما
ان كلا منهما استثناء غير مستقل ورابعها ان الاستثناء
صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم باولوية البعض
تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن
تناولها للبعض اولى من الاخر تناولت الجميع وخامسها
ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام
ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء
بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين به الجميع كما انهم

ذكره



ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو ذكر بعد كل جملة لكان
وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في اية
القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا
واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلا
مستهجنا فاقيم فيهما مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة
عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه من
شرط او استثناء يجب ان يلحقه ما دام الفراغ منه
لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به
ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف
بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن
الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلناه
اي الشرط المتعقب
في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني انه
قياس كالاول وعن الثالث بان ذكر المشية عقيب
الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان
فيه بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله
على الماضي وقد يذكر المشية في الماضي فيقول القائل حججت
وذرت ان شاء الله تعالى وانما ادخلت المشية في كل
هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ والمضي لا لغرض ذلك

فان قيل كيف اقتضى تعقب المشيئة اكثر من جملة وقوف
حكم الجميع و لم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا لولا
نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم
نقلوا اجماع الامة على ان حكم الجميع يقف وعن الرابع
ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي
التجويز لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده
اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع باعتبار
صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق
فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام وانما يحسن ان
يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر
فيه ولا في شيء مما يصح له من مراتب الجمع الا ترى ان
القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا لارادة
البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه
مع ذلك انه قد اراد كل من صلح هذا اللفظ له وعن الخامس
انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة
فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم في اواخرها
من الجمل التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون
الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلو بد القرينة في



الحكم بالاختصار ووجد وعن السادس ان اعتبار الاتصال
في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط
والاستثناء والمشية انما هو لصحة اللحوق وان يترقبه
ليتميز حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصرفها
ظاهرة في التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا
وبعيدا عن محل الموثق واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه
الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة
الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه ترك العمل به في الجملة
الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل
سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب
ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة والثاني ان
المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله
بنفسه ولو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه
استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لا جاز مع
افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره لوجب لو كان مستقلا
بنفسه ان يتعلق بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق
ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة يقتضي خلاف ذلك
ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص

غيرها ولا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع
فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل و
ان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد
ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب
واحد لنص سيبويه عليه وقولهم حجة ولئلا يجتمع المؤثران
المستقلان على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف
في ان الاستثناء عن الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه
فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا كان
الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها
فكذا في غيره دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من
حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد
استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على
استكمال الغرض من الكلام فكما ان السكوت يحول بين
الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة
الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فتكون
مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول انه اذا كان الحكم
بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ
العام والاصل الحقيقة فلا جهة صحة لكن تعليله بمخالفة

الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم اما على القول
بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه و
الحكم والاسناد كما هو راي محققي المتاخرين فظ وكذا على القول
بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن
الباقي فلان اسمها مفرد ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى
منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار
اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي
فلو مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل
يعني الاصل في الجملة الاولى لدفع محذور الهذرية هذر
فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام
القرينة مما لا يداني شوب الريب ولا تعتريه شبهة الشك
وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك
العمل بالاصل ح بدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة
وذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج
عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا
وانقطع عن المستثنى منه حسا بل وغيره من اللواحق
والبديهة تنادي بفساده وان كان المراد ان الظاهر من
المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف

لهذا الاصل يعني الفاعدة او استصحاب هذه الادا
فتوجه المنع اليه ظ لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم
ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق
وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة
المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال
ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا
للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات
وقته منافيا له ووجب رده وتمشي ذلك الى الاخره
ايضا ولا يجدي معه دفع محذور الهذرية لما عرفت
فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال
انما هو نص الواضع على ان لمريد العدول عن الظاهر ان
ياتي بدليله في حال تشاغله بالكلام حيث شاء منه فما
لم يقع الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة ظاهره
لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بها
الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار
واللفظ صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم
يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه
بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين وصح



التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى ان يعلم
التناقل عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة
في شيء وان قدر عروض اشتباه فيه عليك فاستوضحه
بالتدبر في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها
بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة عن
القراين تدل على الندب وذلك لان اقتضائها
كون الفعل راجحا امر متيقن وما زاد عليه مشكوك
فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف
غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال
اللفظ فيه واقعا في محله غير منتقل به عنه الى غيره
كما يقوله من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط
وهذا مما يفرق به بين القولين حيث ان الاحتياج
الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك
انما هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند
من يقول بانها حقيقة في الندب وعن بعض الاصوليين
القول بالاشتراك في فرق الوقفا انما هو بالنظر
انما الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة
الندب بخصوصه وذلك لا ينافي الدلالة

عليه بالاعتبار الذي ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه
هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها
لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك
في قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على
ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عن موضوع اللفظ
ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو
موضوع له عموما ويلزم من قال باختصاص الاخيرة
ان يكون المتكلم بارادتها مع الباقي متجوزا ومتعديا
عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما
علمت من عموم الوضع في المفردات وانتفاء الدليل
في كلا وفي الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة
للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك لا شكل جواز
التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود
العلاقة وفي تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل
والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في
الكل ليست على اطلاقها بل لها شرايط وهي هيهنا
مفقودة والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال
بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق



بغيرها ونحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا وعند
السيد رحمه محتمل لا واجب واما قوله لو جاز مع افادته
واستقلاله الخ فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه
ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره
قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من الجايز مع حصول
الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن
لازما قال علم الهدى مشيرا الى هذه الحجة في جملة
جوابه عنها وهذه الطريقة توجب على المستدل
بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء
بما يتعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما
نذهب نحن اليه لانه بنى دليله على ان الاستقلال
يقتضي ان لا يجب تعلقه بغيره وهذا صحيح غير انه
وان لم يجب فهو جايز فمن اين قطع على ان هذا
الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما
اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث نحو الجواب
عن الثاني فانه غاية ما يدل عليه انه لا يجوز
القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن
نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه

وعن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون
العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا نعم وانما
يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى هو العامل في
المستثنى منه وهو في موضع المنع انهم لضعف دليله
ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا
لقيام معنى الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم المعنى
المقتضي ولكونها نايبة عن استثنى كما ان حرف النداء
نايب عن انادى هو الحجة سلمنا لكن نمنع عدم جواز
اجتماع العاملين على المعلول الواحد فانهم لم ينقلوا
له حجة يعتد بها وانما ذكر نجم الائمة رحمه انهم حملوها
على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا
في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل
الاعرابية كذلك فانما هي علامات وما نقل عن سيبويه
من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض بنص
الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد
حكم فيه بالاشتراك بين العاملين في العمل اذا كان
مقتضاهما واحدا كاعطاني واكرمني الامير واعطيته
واكرمت الامير فالفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل



ونصب المفعول من غير تنازع وقد وافقه على ذلك بعض محققي
المتاخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع
سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان
العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال
ويدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد
بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما
عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما مخصوصا او في احدهما
بعينه دون الآخر او فيهما معا او فيما هو واحد بالاشتراك والاول باطل
لانه يقتضي كل واحد منهما محكوما به على المبتدا وهو جمع
بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي عن
الضمير واستقلال ما فيه الضمير وهو خلاف المفروض والثالث
هو المطلوب ثم انه يجيز سيبويه قام زيد وذهب
عمرو الظريفان والعامل في الصفة هو العامل في
الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن
سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه ثمة من النص على عدم
الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا نجم الائمة رحمه عن الخليل
وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل في
الصفة هو العامل في الموصوف وادعيناه والجواب

عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب عوده الى
ما يليه دون ما تقدمه لان تعلقه بالامرين يقتضي الغاء
واستغفاء فائدة فان القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم
الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا
قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار الى التسعة لكونه مخرجا من
الدرهمين اللذين وقع استثناءهما من العشرة فلو عاد الدرهم
المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منهما مثل
ما ادخل ولم يفدنا غير ما استفدنا بقوله لك علي عشرة الا درهمين
هو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان فلا ما لو عاد
راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد
وذلك ظ وعن السادس المنع من انه لم ينتقل عن الاولى الى الابعد
استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع ومنه يعلم فساد
القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه
مصادرة اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء
من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح للكل واحد منه
حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان بعض من قال
بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع فخيال
فاسد والامر فيه هين وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة

بالثمانية الى م



لم يشتبه عليك طريق سوقها الى هنا وتميز المختار منها من
المزيف اصل ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه
ضمير يرجع الى بعض ما تناوله كان ذلك مخصصا له واختاره
العلامة في النهاية وحكى المحقق ره عن الشيخ انكار ذلك وحكي عن جماعة
من العامة واختاره هو التوقف ووافقه العلامة في يب وهو مذهب
المرتضى ايضا وله امثلة في القرآن والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات
فعلى الاول يخص الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يخص بل يبقى على
عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا هو
الاقرب لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز
اما الاول فلان اللفظ حقيقة في العموم واستعماله في الخصوص
مجاز كما عرفت وهو ظ واما الثاني فلان تخصيص الضمير
مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة
للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان سلوكا
سبيل الاستخدام فان من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي
وبضميره المعنى المجازي وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة
العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي له واريد من ضميره المعنى المجازي
اعني الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين

منهما

العام

على الآخر من مرجح والظاهر اشتغاله فيجب الوقف فان قلت
تخصيص العام اعنى المظهر وصيرورته مجازا يستلزم تخصيص
الضمير وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص الضمير
لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم
من عدم التخصيص ارجح مما يستلزمه التخصيص لكون الاول
واحدا والثاني متعددا قلت ان هذا مبنى على ان وضع الضمير
لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لا لما يراد بالمرجع وان كان
معنى مجازيا له فانه ح تحقق المجاز في المضمر اتفقوا على هذا ان تخصيص
العام لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك
خلاف التحقيق والظاهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام
الخاص لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه وصيرورته مجازا
فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين وما قيل من ان
اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان التقدير كل ابن وبعولة بعضهن و
كذا في نظائرها واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص
خير من الاضمار فضعيف بعد ما قررناه اذ لا حاجة الى اضمار البعض
بل يتجوز بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظ
تساويهما وان ذهب بعضهم الى ترجيح التخصيص احتج الاولون بان
تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما قبله يقتضي مخالفة الضمير للمرجع



اليه واقتضائه وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز
واسع وحكم الاستخدام شايع وحجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ
عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد
اختصاص الضمير العايد في الطالبة لا يصلح لذلك لان كلا منهما
لفظ مستقل براسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره
وصيرورته مجازا خروج الاخر وصيرورته كذلك والجواب
المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على الحقيقة التي هي الاصل
اعنى المطابقة للمرجع العام يستلزم تخصيص المرجع لكن لما
كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يتعدى المراد
من مجازية الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع
خالدا في العموم لما لم يكن ثم وجه ترجيح لاحد المجازين على الاخر
وجب التوقف **اصل** لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم
الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون
على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي
العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم
على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على
خصوص ذلك الخاص وارجحية الاقوى ظاهرة والامر هنا ليس
كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم

خاصا فلا يصلح للمعارضة وح فلا يجب حمله عليه و
الجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوص الخاص
اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مط بل التحقيق ان اغلب
صور المفهوم التى هى حجة او كلها لا ينقص فى القوة عن
دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص
العمومات **اصل** لا خلاف فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر
ووجهه ظاهر ايض واما تخصيصه بالخبر الواحد على تقدير
العمل به فالاقرب جوازه مط وبه قال العلامة وجمع من
العامة وحكى المحقق ره عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا
وهو مذهب السيد المرتضى ره فانه قال فى اثناء كلامه
على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد الشرع به لم يكن فى ذلك
دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل فاجازه
ان كان العام خص من قبل بدليل قطعى متصلا كان او
منفصلا وقيل ان العام ان خص بدليل منفصل سواء
كان قطعيا ام ظنيا وتوقف بعض واليه يميل المحقق
لكنه بناه على منع كون خبر الواحد دليلا على الاطلاق
لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد
عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب



العمل به لنا انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من
وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل
بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغى بالمرة واحتج
للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعى والخبر الواحد
ظنى والظن لا يعارض القطعى لعدم مقاومته له فيلغى
والثانى انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايض والتالى
باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص
فانه تخصيص فى الازمان والتخصيص المطلق اعم منه
فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية
تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم فى النسخ والجواب
عن الاول ان التخصيص فيه فى الدلالة لانه دفع للدلالة
فى بعض الموارد وهى ظنية وان كان المتن قطعيا فلم يلزم
ترك القطعى بالظنى بل هو ترك الظنى بالظنى وبتقرير اخر هو
ان عام الكتاب وان كان قطعى النقل لكنه ظنى الدلالة و
خاص الخبر وان كان ظنى النقل لكنه قطعى الدلالة فصار لكل
قوة من وجه وضعف من وجه فتساويا تعارضا فوجب الجمع
بينهما وعن الثانى ان الاجماع الذى ادعيتموه هو الفارق بين
النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم

من تأثير الشيء في الضعيف تأثيره في القوي فليتأمل
حجة المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلو
تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى
بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند
الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لمجاز عندها دون
المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز
اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز
بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع
القطع والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع في
الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه قطعية المتن و
احتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه وظني من
اخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب
ترجيح الخبر بانه في اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبار
الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال
هذا ودفع ما قاله المحقق ههنا يعلم مما نذكره في
محله في بحث الاخبار ان شاء الله تعالى **خاتمة** في بناء
العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر
فاما ان يعلم تاريخهما اولا والاول اما مقترنين او لا

لان التخصيص بالمنفصل



والثاني اما ان يتقدم العام او الخاص فهذه اربعة
اقسام الاول ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام على الخاص
بلا خلاف يعتنا به الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود
الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا وان
كان قبله بني على جواز تأخير بيان العام فمن جوزه جعله
تخصيصا او بيانا له كالاول وهو الحق وغير المجوز بين قائل
بانه يكون ناسخا وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور
وقت العمل وبين راد له وهم المانعون من النسخ قبل
حضور وقت العمل وسيأتي تحقيق ذلك والثالث ان يتقدم
الخاص والاقوى ان العام يبنى عليه ايضا وفاقا للمحقق و
العلامة واكثر الجمهور وخلافا لقوم انه يكون نسخا للخاص وح
عزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصريح ابي
المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام
يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت
العمل به ونسخه ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه يقتضي
دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه
وهو هين عند ذينك المحذورين فكان اولى بالترجيح وما
يتوهم من ان العمل بالعام على تقدير التأخير عن وقت العمل

بالجا يقتضى نسخه والنسخ تخصيص في الازمان فليس التخصيص
فى اعيان العام باولى من التخصيص فى ازمان الخاص
فضعفه ظ لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص
بالمعنى المعروف لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك
فى مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضى المساواة كيف
وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما
من عام الا وقد خص كما مر حجة القول بالنسخ وجهان
احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل زيدا ان الذكر
فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان ياتى
على الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك
المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال
لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته
والثانى ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه
والجواب عن الاول المنع من التساوى فان تعديد الجزئيات
وذكرها بالتنصيص يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من
المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان
التخصيص ح ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من
اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع

والتخصيص لا رفع فيه وانما دفع فيه والدفع اهون من
الرفع وعن الثانى بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد
كلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده وتحقيقه
انه يتقدم ذاته ويتاخر وصف كونه بيانا ولا ضير فيه
اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله القول بالنسخ
هنا عن الشيخ علله بانه لا يجوز تاخير البيان كانه يريد به
عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من
دليل عليه مقارن له وان كان قد تقدم عليه ما يفتح البيان
والا فلا معنى لجعل صورة التقدم من تاخير البيان
والجواب عن هذا التعليل اولا انا لا نم عدم جواز تاخير
البيان وثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا
ولم يتعرض السيد ان هناك للاحتجاج على ما صار اليه
ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما شرطان الاقتران في
التخصيص القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه
يعمل ح بالخاص لانه لا يخرج فى الواقع عن احد الاقسام
الثلثة وقد بينا ان الحكم فى جميع العمل بالخاص وما قيل
من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور العمل
بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وح فا

ای تاخیر العام عن وقت الخطاب الى حضور وقت العمل وهو وقت
البیان بان یقول المراد من العام الخاص من غیر قرینة
في وقت الخطاب وهذا اخلاء ما ذكره الشيخ

وح يمكن ان يراد الشيخ عدم جواز التاخير عن وقت الخطاب
والا فلا معنى لجعل الخ اذ التقدم المذكور يوجب تقدم البيان
محمد

كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص
قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين
ان يكون ناسخا او مخصصا وان كان العام
قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص
مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا
بعد حضور وقت العمل او بعد حضور وقت الاول
واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد
تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا
وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا
مردودا فكيف يقدم الخاص والحال هذه على
العام فجوابه ان احتمال النسخ معلق على ورود
الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص
مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط و
الاصل يقتضي عدمه الى ان يدل على وجوده دليل
والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ
ح لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال هذا معارض
بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص
قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث
جهل الحال فنتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه



نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد
علم مما قلناه رجحان التخصيص على النسخ وانه
اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم
ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في
صورة تاخير الخاص عن وقت العمل فان التخصيص
ممتنع ح لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة
وهو غير جائز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث
لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في
العدول عنه لا اليه ومن البين انه مع جهل الحال
لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولان سلمنا
تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام
قطعيا والخاص ظنيا فليختص التوقف به اذ ما
عداه من الصور خالص من هذا الشوب وح فلا
وجه لتفصيل التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق
لتردده بين ما ذكر من الامور بل يستثني هذه الصورة
من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي
ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت
عبارته عن تاديته الا ان سوق كلامه يأباه هذا

وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته
عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا
يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور
في النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى وقال
المرتضى رحمه عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع
العلم بتقديم احدهما او تاخيره وهذا لا يليق
بعموم الكتاب فان تاريخ نزول ايات القران
مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديره
في اخبار الاحاد لانها هي التي ربما عرض فيها هذا
ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقط
عنه كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق
الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا اذا
فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل
عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه
وما ذهب اليه من التوقف هنا هو مذهب من
قال بالنسخ في القسم الثاني ووجهه بعد ملاحظة
البناء على مذهبهم هنا ظاهر لدوران الخاص ح
بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما



فيتوقف **المطلب الرابع** في المطلق والمقيد والمجمل و
المبين **اصل** المطلق هو ما دل على شايع في جنسه يعني
كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر
مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شايع وقد يطلق المقيد
على معنى اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة
فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها
اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين
المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد
بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من وجه اخر والاصطلاح
الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت هذا فاعلم
انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو
اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما ولا يحمل احدهما على الاخر
بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان
لهما من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين ام لا كان
يكون احدهما امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما
او اختلفا الا في مثل ان يقول لا تعتق رقبة كافرة
فانه تقييد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار
والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على

للملك وانما انه لا يختلف نحو كرم هاشميا واكرم هاشميا
عارفا وح فاما ان يتحد موجبهما او يختلف فان اتحد
فاما ان يكون مثبتين او منفيين فمن اقسام ثلثة الاول
ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة
وان ظاهرت فاعتق رقبة مومنة فيحمل المطلق على
المقيد اجماعا نقله في النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق
لا ناسخا له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له
ان تاخر المقيد فههنا مقامان حمل المطلق على
المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما حمل المطلق على
المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد
يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم
منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد و
بهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي احتمال
التجوز في المقيد بارادة الندب اعني كونه افضل
الافراد وبارادة وجوب التخيير وكذا لو لم يكن
احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا
بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد
منه اما لو تساوى الاحتمالان فيشكل الحكم بترجيح احد



المجازين بل يحصل التعارض المفضي الى التساقط والتوقف
ويبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار الى
بعض هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه بما
يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي تيقن البراءة
والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه
فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذ بعضهم
دليله على الحكم مبتداء مع الدليل الاخر عن غير تعرض
للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه
نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق
كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد الماهية فيكون
عاما الا انه على البدل ويصير تخصيصه بنحو
المومنة تخصيصا واخراجا لبعض المسميات
من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من
التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكمه
فكما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم و
ليس ناسخا له فكذا المقيد المتاخر خرج الذاهب
الى كونه ناسخا مع التاخر بانه لو كان بيانا
للمطلق حينئذ لكان المراد بالمطلق هو المقيد

فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية
اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المعنى
المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هٰهنا
المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله وما
ذكره انما يتم لو وجب حصولها قبل وليس الامر كذلك
وسيأتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب الثاني ان يجيء حكمهما
منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا فامثل ان يقول في كفارة
الظهار لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر حيث
لا يقصد الاستغراق كما في اشتري اللحم فلا يجزي اعتاق
المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق
الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل
عندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي وذهب
كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود
شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا
وكلاهما باطل لا سيما الاخير اصل المجمل هو ما
لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا ومركبا
اما الفعل فحيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه
واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما



بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد
بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختيرا بكسر
الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال واما
اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة
النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير
حيث يتقدمه امران ويصلح لكل واحد منهما نحو ضرب
زيد عمرا وضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص
بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا
باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به
اوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة
الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولى
ذهب السيد المرتضى عليه الرحمة وجماعة من العامة الى ان
اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا
والاكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان
المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو
الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه حال الاستعمال
فلا اجمال ويتبادر من لفظ القطع ابانة الشيء

عما كان متصلا به وهو ظ فيه فان لا اجمال احتج السيد
بان اليد يقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان
لها اسماء تخصها فيقولون غوصت يدى فى الماء الى
الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته
كذا بيدى وانما اعطى باناملة وكذلك كتبت بيدى
وانما كتب باصابعه قال وليس يجرى مجرى قولنا انسان
كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها
باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها كما يقع اسم
يد على كل بعض من هذا العضو واحتج معتبر والقطع
ابقم مع ذلك بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح
تقول من جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال
والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة
والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا فى الكل والبعض
الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة
القرينة وذلك اية كونه مجازا فيه والفرق الذى
ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما
مشتركان فى تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف
ماسواها على القرينة وان كان استعمال اليد فى الابعاض



متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضى
الاجمال بل لا بد من كونه غير ظاهر فى الكل بحيث لا يسبق احدهما
بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخير بانا
قد بينا ان القطع ظاهر فى الابانة الثانية عن جماعة
فى المجمل نحو قوله عليه السلم لا صلوة الا بطهور و
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لا يبيت
الصيام من الليل ولا نكاح الا بولى مما ينفى فيه الفعل
ظاهرا مطلقا وقيل ان كان المنفى شرعيا كما فى
الامثلة المذكورة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال
وان كان لغويا له اكثر من حكم فهو مجمل والحق انه
لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه اذا ثبت كونه
حقيقة شرعية فى الصحيح من هذه الافعال كان نفى
لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفى المسمى حينئذ
ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع
به فتعين للارادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة
شرعية كما هو الظ وقد مر فان ثبت له حقيقة
عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفى الفائدة والجدوى
نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة

الا انه كان متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض استواؤه
ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان
ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما
لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة
وكان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات
اللغة بالترجيح فهو باطل لانا نقول ليس هو منه وانما
ترجيح احد المجازات بكثرة المتعارفات و
لذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج
الاولون بان العرف في مثله مختلف فيفهم منه
نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا
بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف
والفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم في
انه ظاهر في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب
يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما
فهو ظاهر عندهما ولا يحمل الا انه ظاهر عند كل في
شيء ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه
على السواء ثم بل نفي الصحة راجح لما ذكرناه من
اقربيته الى نفي الذات حجة المفصل ان انتفاء



الفعل الشرعي ممكن لفوات شرطه او جزئه فيجري النفي
فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد
حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر واما اذا
كان له حكمان الافضلية والاجزاء وليس احدهما اولى من
الاخر فحصل الاجمال والجواب ظاهر مما قررناه فلا نعيد

مسئلة
الاكثر انه لا اجمال في التحريم المضاف
الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وخالف
فيه البعض والحق الاول لنا ان من استقرأ كلام العرب علم
ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل
المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب
واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فان قيل حرم
عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك
سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف
بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا
له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر
للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا
دليل على خصوص شيء منها فدلالته على البعض المراد غير
واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح

الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على
ارادة المقصود من مثله **اصل** المبين نقيض المجمل
فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء
عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم
كالمجمل الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا
على الاصح ولبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف ولا
نعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول صلى الله عليه وآله وهو كثير
كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الى آخر الآيات فانه بيان لقوله
سبحانه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين
وكقوله صلى الله عليه وآله فيما سقت السماء العشر فانه بيان
لمقدار الزكوة المامور بايتائها والفعل منه صلى الله
عليه وآله كصلوته فانه بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة
وكحجه فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت و
كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى
بنصه كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
وحينا بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى
العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا ولم يصدر منه غيره فانه
يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تاخيره عن وقت



الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل
في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة فاجازه قوم منهم
ومنعه آخرون مطلقا وفصل المرتضى رحمه الله فقال الذي
اذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى
وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة
في ان الظاهر محتمل لجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل
واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره
فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة في النهاية عن بعض
العامة بعد نقل الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا آخر
هو جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له
ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ
فيجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت
الخطاب هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا
الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين قول
السيد بعد امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان
السيد لم يتعرض له في اصل البحث واتما ذكر في اثناء
الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انه يحسن منه
تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي

ينسخ فيه عن وقت الخطاب وانكار مراد الخطاب
والعجب بعد هذا من رغبة العلامة عن قول السيد
وموافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان
المنسوخ به مع ما فيه من البعد والمخالفة لما هو
المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ حتى
انه في مباحث النسخ عده شرطا من غير توقف ولا
استشكال وجعله كغيره وجها للفرق بين التخصيص
والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من
تخصيصه المنع من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه
للمراد من البيان اهو التفصيل او غيره بحيث بعد ان
وجهين في المخالفة لذلك القول فهم منه المنع لكل ما له ظاهر اريد منه خلافه والنفي بالبيان
الاجمالي فمدفوع بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب
عن الموافقة في كلا الوجهين ولو كان العلامة
لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال هذا و
الذي يقوى في نفسي هو القول الاول لنا انا لا
نتصور مانعا من التاخير سوى ما يتخيله الخصم من
قبح الخطاب معه على ما ستسمعه وستبين ضعفه ولا



العقل ع

يمتنع عقلا فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كعزم المكلف
وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم و
ما يلحقه طاعة يترتب الثواب عليهما وفيه مع ذلك
تسهيل للفعل المامور به حجة المانعين على عدم
جواز تاخير البيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي
بالزنجية من غير ان يبين له في الحال والجامع كون
السامع لا يعرف المراد فيهما والجواب منع الملازمة وابداء
الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب
باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع
ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذا بين له واما
حجتهم على منع تاخير بيان غير المجمل انه فيعلم من
حجة المفصل وكذا الجواب احتج المرتضى رحمه الله على جواز
تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان
يفرض فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم
ان يقولوا ههنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب
معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم
ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله
فيقول قد وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك
فاخرج في غد او في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة

اليه

بتفصيل ما نعمله وتاتيه وتذره اسلمها اليك عند توحيد
او انفذها اليك عند استقرارك في عملك واية فتاخير
العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير اقدار
المكلف على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون في
حال الخطاب قادرا على سائر وجوه التمكن فكذلك العلم
بصفة الفعل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للشق الاول
من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني
اعني منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول
ان العام لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب
الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل في
حال خطابه انه متجوز باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك و
العلة في قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير دلالة
قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم
منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد ولا
اقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي
جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا ان يقول رايت
حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة يدل على ذلك
ولهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل



بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل
جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو
حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له الا ترى انه قوله
خذ من اموالهم صدقة اراد به قدرا مخصوصا فلم يرد الا
ما اللفظ حقيقة موضوع له وكذلك اذا قال له عندي
شئ فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما
وضع له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص
لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني
ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على شئ
بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق
فاذا خاطب مطلقا لا يخلو من ان يكون دالا به على الخصوص
وذلك يقتضي كونه دالا على ما لا دلالة فيه او يكون
قد دل على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده
الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما
يستقر كونه دالا الا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان
الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على
العموم فيه فانما يدل لشئ يرجع اليه وذلك قائم وقت
الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في الفعل الذي

تتضمن تكليفا واما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار
وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه
عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي
الى سقوط الاستفادة من الكلام الثاني ان الخطاب وضع
للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون
مخصوصا ويبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه
الحالة به شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد
عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين
قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل في
المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط و
كذا اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يبقى يعتقد انه
على احد الامرين اما العموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة
فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص
فيعمل عليه وهذا هو نقض قول اصحاب الوقف في العموم و
قد صار اليه من ذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره
على اقبح الوجوه هذا جملة ما احتج به على هذه الدعوى
مبالغا في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا
لما له من زيادة التقريب والجواب اما عن الاول فبالنقض



الاجمال

بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان
لا يكون موقتا بغاية تقتضي ارتفاعه حتى انه عد من
الموقت ما نعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في
تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل
الى ان انسخه عنكم ونحو فلا بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا
في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه نعلم ان المراد
خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة
في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على
المراد ومن هنا التجاء بعض اصحاب هذا القول الى التزام
المنع في النسخ ايضا كما حكيناه عن العلامة فاوجب اقتران
بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور لكن
السيد ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مرت اليه
الاشارة وجعله وجها للرد على من منع من تاخير بيان
المجمل فقال قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان
مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن
وقت الخطاب وان كان مراده بالخطاب لانه اذا قال
صلوا واراد بذلك غاية معينة فالانتهاء اليها
غير متجاوز لها مراد في حال الخطاب وهي من فوائده ومراد

الخطابه وهذا هو نص من ذهب العاملين بجواز تاخير بيان
المجمل ولم يجز ذلك عند احد يجري خطاب العربي بالزنجي
فان قالوا ليس يجب ان يتبين في حال الخطاب كل ما يراد
بالخطاب قلنا اصبتم اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل
مثل ذلك وان قالوا لا حاجة الى بيان سرعة النسخ و
غاية العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله
وانما يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعله
قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه في تقبيحكم
تاخير البيان لانكم توجبون البيان الذي يرجع الى الخطاب
لا لامر يرجع الى حاجة المكلف الى الفعل فان كنتم انما
تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى العلة والتمكين
من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف في حال
الخطاب غير قادر ولا متمكن بالآلة وذلك ابلغ في رفع
التمكن من فقد العلم بصفة العلم وان كان انما كلم
لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى ان المخاطب
لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذا يقتضي
بمدة الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد اجزتم
تاخير بيانها وقلتم بنظير قول من يجيز تاخير البيان



المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد المخاطب بالمجمل بعض
فوائده دون بعض وقد اجزتم مثله والرجوع الى ازاحة
العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذه عبارته بعينها
وانما نقلناها بطولها لتضمنها التحقيق التام فنحن نعيد
عليه كلامه ههنا وننقض استدلاله بعين ما نقض به دليل
خصمه غير محتاجين الى تنبيه التقرير فان موضع الايراد
على نزانها لا تكاد يخفى على المتأمل طريق تقريرها وسوقها
بحيث ينتظم مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه
انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع
له الى قرينة وان ذلك هو المائز بين الحقيقة والمجاز وكذا
لا ريب في منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة واما تاخيرها
عن وقت الكلام الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه
شيء من جهة الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه
الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء
انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما
قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع تاخير البيان
شيء وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة
معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجردها عنها

يحمل على الحقيقة لاضطر بذلك على هذا انه لا نزاع في
جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث
لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب
الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه اذا
اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما مر
تحقيقه ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه
الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي
يظن في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل انا نا
على انهم حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل
وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه
ولم ينقلوا في ذلك خلافا عن احد وجوز اكثر
المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم من محققي
العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون
اسماع المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه للمنع هنا
لو تم لاقتضى المنع هنا ايضا لان السامع للعام
مجردا عن القرينة ح يحمله على الحقيقة كما ظن وليست
مرادة فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز
الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص اذ

(اي العام



هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لابدا يعتبر
عليها فيحكم ح بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا
يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك
يوجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بمقتضيه
والعجب من السيد انه تكلم على المانعين من تاخير بيان
المجمل بمثل هذا ولم يتنبه بورود نظيره عليه حيث
قال ومن قوي ما يلزمونه ان يقال لهم اذا اجوزتم ان
يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ليعرف المراد
فما الذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف من
الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل
ويعتقد في الجملة انه يمتثل بما يبين له قلنا اي فرق
بين هذا القول وبين قول من جوز تاخير البيان
فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول
بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد ولا
كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان
البيان في الاصول فلابد من زمان يرجع فيه اليها
ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا او طويلا
مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم

ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول م

فلما اذا كان البيان في الاصول م

على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد
وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر
الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به
وهذا هو قول من جوز تاخير البيان ولا فرق في هذا
الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا
الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد
فيجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن
وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان
مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة
الكسبية في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان
في الرجوع الى الاصول لانه تم قادر على ان يقرن
البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى
تامل الاصول هذا كلام وليت شعري كيف غفل
عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوزت
اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه لكنه
يكون موجودا في الاصول والمخاطب مكلفا بالرجوع
اليها فما الذي يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل
ان يعثر على المخصص في الاصول فان قلت يتوقف



عن اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد انه يحتمل العموم
ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين ما قلنا
من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة
وتمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين في
موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن
العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان
هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يردها المخاطب
من غير دلالة على انه متجوز وهو الذي نفيتم لانه لا يخلو
عن قبح فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين و
انما يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل
ذلك في موضع النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه من
دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب
مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلثة فانه يقال
عليه لا نم دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي في غير
محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراك في مفهوم
التجوز لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام واما الوجوه
التي استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة
في الوجه الاول وهي الانجاز عن الفعل المهدد عليه

مقارن للخطاب فلابد من اقتران البيان به وايضا
فحقيقة التمهيد عرفا انما يحصل عند مقارنة
قرينة اللفظ فالقبح الناشي من تاخير القرينة انما
هو باعتبار عدم تحقق مسمى التمهيد المطلوب حصوله
لا لمجرد كونه تاخيرا والوجه الثاني ان فرض وقت
الحاجة فيه متأخرا سلمنا قبح التاخير فيه وان فرض
مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجديه والوجه الثالث
ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار وليس
بها وقت حاجة يتصور التاخير اليه فيجب اقتران
القرينة فيها بالخطاب وقضاء العرف بذلك فيها
ظاهر ايضا مع ان تجريدها عن القرينة المبينة للمراد
منها حال العدول عن موضوعها يصيرها كذبا على
ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج
وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني
فانا لا نسلم انه بالتاخير يكون قد دل على الشيء بخلاف
ما هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده الى اخره قلنا
مسلم ولكن لابد من بيان محل التجرد فان جعلتموه
وقت الخطاب فممنوع لانه هو المدعى وان كان ما



بين وقت الحاجة فمسلم ولا ينفعكم قوله فاذا خوطب
بمثله لا يخلو من ان يكون دالا به على الخصوص قلنا هو لم يدل
به فقط على الخصوص بل مع القرينة التي ينصبها
على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة
عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة بمجرده اعدمها
مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز راسا اذ من
المعلوم ان اللفظ لا يدل بمجرده على المعنى المجازي
قوله حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة
اللفظ الخ قلنا اما المانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع
به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان
لم يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز واي بعد
في هذا التاثير وانتم تقولون بمثله في زمان
الخطاب لانكم لا تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا
بكلامه الواحد فما لم ينقطع لا يتجه للسامع الحكم
بارادة الشيء من اللفظ وعند انتهائه يتبين الحال
اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة
فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما يستقر بعد
مضي زمان واختلافه بالطول والقصر لا يجوز

انكار اصل التاثير وبهذا يتضح فساد قوله وذلك
قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما علمت
من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما هو يقوله في
وقت الخطاب فيجي الاحتمال المنافي لقيام الدلالة
قبل وينتفي فحصل الدلالة من بعد قوله على ان
وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا
قلنا ونحن لا نجيز التاخير الا فيما يتضمن التكليف
اعني الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت الحاجة
واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان
المجاز فيهما بها كما بيناه واما جواب الثالث فواضح لا
يكاد يحتاج الى البيان لان فرض القائلين في الخطاب
بالمجمل يقتضي مثله في العام اذ غايته ان يصير مجملا
في الغيبين وهو غير ضاير ولا فيه خروج عن القول
بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى
القول بالوقف لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت
الحاجة بمنزلة التوقف الى كمال الخطاب ومن
المعلوم ان ذلك لا يعد توقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة
جلية لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة فبدونها

لان مذهبنا ان العام
قبل وقت الحاجة غير
دالة على المستغرق والخصص
انما يدل عند الحاجة باعتبار
وجود القرينة وعدمها
سلطان





يكون للعموم واهل الوقف يقولون بان المحتاج
الى القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة
على كل حال **المطلب الخامس في الاجماع** **اصل** الاجماع
يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى
فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل
في الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر
قوله من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور
الدينية والحق امكانه ووقوعه والعلم به وحجيته و
للناس خلاف في المواضع الثلثة فزعم قوم منهم انه
محال واحال اخرون العلم به مع تجويز وقوعه
ونفى الثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم
والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحجته ركيكة
واهية فهي بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها
والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا و
بين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في
مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها عن العقل والنقل
لا يجدي طائلا ومن شاء ان يقف عليها
فليطلبها من مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها فا

ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما
حقق مستقصى في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان
التكليف لا يخلو عن امام معصوم حافظ للشرع
يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجمعت الامة على
قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطا
مأمون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية
الاجماع عندنا انما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي
هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق ره
حيث قال بعد بيان وجه الحجية على طريقنا وعلى
هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام ع لا ان الاجماع
حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك
ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه
نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن
يعلم كونه من جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود
من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل
ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال
المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة
القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين



او اكثرهم لاستماعه وفي الاصل والنسب قال المحقق
في المعتبر واما الاجماع فعندنا حجة بانضمام المعصوم
فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو
حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما
بل باعتبار قوله ع فلا تغتر اذا بمن يتحكم فيدعي الاجماع
باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة
قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في
الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من
غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم
في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية
كما حكاه ره حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة
من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه
الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل على
الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد ره
في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم
الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل
الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان
بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه

فی کتبهم منسوبا الی الائمة لا یخفی علیك ما فیه فان
تسمیة الشهرة اجماعا لا یدفع المناقشة التی ذکرنا
وهی العدول عن المعنی المصطلح المقرر فی علم الاصول
من غیر اقامة قرینة علی ذلك هذا مع ما فیه من
الضعف لانتفاء الدلیل علی حجیة مثله کما سنذکره
واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوی الاجماع
فاوضح حالا فی الفساد من ان یبین وقریب منه
تاویل الخلاف فانا نراه فی مواضع لا تکاد تنالها
ید التاویل وبالجملة فالاعتراف بالخطا فی کثیر من
المواضع اخف من ارتکاب الاعتذار ولعل هذا
منها والله اعلم اذا عرفت هذا فهنا فواید الاولی
الحق امتناع الاطلاع عادة علی حصول الاجماع
فی زماننا هذا وما ضاهاه من غیر جهة النقل
اذ لا سبیل الی العلم بقول الامام کیف وهو موقوف
علی وجود المجتهدین المجهولین لیدخل فی جملتهم
ویکون قوله مستورا بین اقوالهم وهذا مما یقطع
بانتفائه فکل اجماع یدعی فی کلام الاصحاب مما یقرب
من عصر الشیخ الی زماننا هذا ولیس مستندا الی النقل



متواترا او احادا حیث نعتبره مع القرائن المفیدة للعلم
فلا بد من ان یراد به ما ذکره الشهید من الشهرة
واما الزمان السابق علی ما ذکرناه المقارن لعصر ظهور
الائمة علیهم السلام وامکان العلم باقوالهم فیمکن فیه
حصول الاجماع والعلم به بطریق التتبع والی مثل
هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حیث قال الانصاف
انه لا طریق الی معرفة حصول الاجماع الا فی زمان
الصحابة حیث کان المؤمنون قلیلین یمکن معرفتهم
باسرهم علی التفصیل واعترضه العلامة ره بانا نجزم
بالمسائل المجمع علیها جزما قطعیا ونعلم اتفاق الامة
علیها علما وجدانیا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار
علیه وانت بعد الاحاطة بما قررناه خبیر بوجه اندفاع
هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر کلامه انا نتوقف
علی الاجماع والعلم به ابتداء من غیر جهة النقل غیر ممکن
عادة لا مطلقا وکلام العلامة انما یدل علی حصول العلم
من طریق النقل کما یصرح به قوله اخرا علما وجدانیا
حصل بالتسامع وتظافر الاخبار الثانیة قال
الشهید ره فی الذکری اذا افتی جماعة من الاصحاب ولم

يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعيا وحصوله مع علم العين
للجزم بعدم دخول الامام ح ومع عدم علم لا يعلم ان
الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع
هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم
ظ من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم
تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم
الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف
لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن
بالاجتهاد دليلا وليس الخطا مامونا على الظنون
الفائدة حكي فيه ايضا عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع
عليه واستقربه ان كان مراده الالحاق في الحجية
لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى التي لا
يعلم لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء
كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى بها
ثم قال ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة
التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن
الشيخ لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشهورا في كلام
الاصحاب حدث بعد زمان الشيخ ره كما نبه عليه والدي

العين

فيها م



في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا
لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشاوا بعد الشيخ
كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم
فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا
احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها
شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان
الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد ره وممن
اطلع على هذا الذي بينته وتحققته من غير تقليد
الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي
والسيد رضي الدين ابن طاوس وجماعة قال السيد ره
في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح
ورام بن ابي فراس قدس روحه ان الحمصي حدثه انه لم
يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال
السيد عقيب ذلك والان فقد ظهر ان الذي
يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء
المتقدمين **اصل** اذا اختلف اهل العصر على
قولين لا يجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث
خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة منها

اذ بطا المشترى البكر ثم وجد بها عيبا فقيل الوطى
يمنع الرد وقيل يردها مع ارش النقصان وهو
تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا
قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة
قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشئ منها فالقول
بالفرق وهو القول بانه يفسخ بالبعض دون البعض
قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث
يرفع شيئا متفقا عليه فممنوع والا فلا فالاول
كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثانى
كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق فى
كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل جيد على اصولهم
لانه فى صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد
خالف الاجماع فلم يجز واما فى صورة الجواز لم يخالف
اجماعا ولا مانع سواه فجاز والمتجه على اصلنا المنع مطلقا
لان الامام فى احدى الطائفتين فرضا قطعا فالحق
مع واحدة منهما والاخرى على خلافه واذا ثبت الثانى
بطن الصفة فالثالثة كذلك بطريق الاولى
هكذا القول فيما زاد **اصل** اذا لم يفصل الامة



بين مسئلتين فان نصت على المنع من الفصل فلا قائل
وان عدم النص فان كان بين المسئلتين علاقة بحيث
يلزم من العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل
كما فى زوج وابوين ومن قال للام ثلث اصل التركة
قال فى الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان لم
يكن بينهما علاقة فقال قوم يجوز الفصل بينهما والذى
يأتى على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى
الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته فى الجميع
هذا كله واضح **اصل** اذا اختلف الامة على قولين
فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن
الامام احدهم كان الحق فى الطائفة الاخرى وان لم يكن
معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين دلالة
قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام معها
قطعا وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذى حكاه
المحقق من الشيخ التخيير فى العمل بايهما شاء وعزى الى بعض
الاصحاب القول باطراح القولين والتماس دليل من غيرهما ثم
نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح
قول الامام فقيل عنه هذا يبطل ما ذكره لان الامام

وامراة وابوين م

ومن قال للام ثلث الباقى فى ...

يشعر هذا الكلام بان هذا الخلاف مختص بما اذا لم يكن بينهما علاقة المستفاد من النهاية ان الخلاف عام وان بعض العلماء قال بجواز الفصل مطلقا مستندا بقول ابن سيرين سلطان

اذا اختلف على قولين فكل طائفة توجب العمل
بقولها وتمنع من العمل بالقول الآخر فلو تخير الامام لاستحسنا
ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق هنا جيد والذي
يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة
اليه فائدة قال المحقق اذا اختلف الامامية على قولين
فهل يجوز اتفاقهم بعد ذلك على احد القولين قال
الشيخ ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان
ذلك يدل على ان القول الآخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا
بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع
بعد الاختلاف وكلام المحقق هنا كالثاني في غاية الحسن
والوضوح اصل اختلف الناس في ثبوت الاجماع
بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره
آخرون والاقرب الاول لنا ان دليل حجية خبر
الواحد كما ستعرفه تبيانا ولم يتحقق فيثبت به كما ثبت
غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من الاصول الدين
فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع الكلية ثم النقض فان
السنة اعني كلام الرسول ص اصل من اصول الدين



ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد نعم ان الاولى لا بد
لحاكي الاجماع من ان يكون علمه باحدى الطرق المفيدة
للعلم واقله الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى العلم ولكن
كان وصوله باخبار من يقبل اخباره ليكون حجة
وجب البيان حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية الاستناد
الى العلم والغرض استنادها الى الرواية فترك البيان
تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في حيز
النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط هناك ويثبت
له عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتى حكم التعادل و
الترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه وان سبق الى
كثير من الاوهام خلاف ذلك فانه ناشئ عن قلة
تأمل وح فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين
وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح
بتقدير ان يكون هناك شيء منها والا حكم بالتعادل
وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول
والخبر من حيث احتياج الخبر الآن الى تعدد الوسائط
في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسيأتي ان قلة
الوسائط من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا

الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض
في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتصدين
لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب التراجيح
الى وجه من وجوهها مشروطة باشتمالها لما يساويه او
يزيد عليه في الجانب الاخر كما ستعرفه الثانية قد
علمت ان بعض الاصحاب حمل لفظ الاجماع في المشهور
من غير قرينة في كلامه على تعيين المراد فمن هنا انا
لا نعتد بما يدعيه من الاجماع الا ان يبين ان المراد
به المعنى المصطلح وما اطلقه واقعا اللهم الا ان
يذهب ذاهب الى مساوات الشهرة للاجماع في الحجية
كما اتفق كذلك فلا حجر عليه حينئذ في الاعتداد به و
ذلك ظ **المطلب السادس** في الاخبار **اصل** ينقسم
الخبر الى متواتر واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد
بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في امكانه ووقوعه
ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة
في ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري
بالبلدان النائية والامم الخالية كما نجد العلم
بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما



ذلك الا باخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا
منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على
الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الاخرين قطعا ولان
المجموع مركب من الاحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب
كل واحد فقد فرض كذب الجميع ومع وجوده لا يحصل
العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما
نقلوه عن موسى وعيسى عم انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي
نبوة نبينا محمد صلعم فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع
الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها
ان حصول العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين اذا
اخبره جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال
ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما
يحصل منه كما مثلتم به وبين العلم بالضروريات و
اللازم بط لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر
مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا
الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق
فيه وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة
اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروري فهي كشبه

السوفسطائية فلا يستحق التشكيك في الضروري
الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد
يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء
العشرة وهو بخلافها والعسكر مؤلف من الاشخاص
وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص بانفراده و
عن الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل شرائط
التواتر فلذلك لم يحصل العلم وعن الثالث انه قد
علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع على اكل
وجود الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد و
بالجملة فوجود العادة وعدمها هنالك وعن
الرابع ان تواتر النقيضين ممتنع عادة وعن الخامس
ان الفرق الذي نجده بين العلمين انما هو عائد الى
كون كل واحد منهما نوعا من الضروري وقد يختلف
النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس العقل
باحدهما دون الآخر وعن السادس ان الضروري
لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من
الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان
حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط



بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول منه الاول
ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على
الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه في مثل حدوث
العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة
اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والوسط والآخر
ما بلغ عدد التواتر والثاني امران الاول ان لا يكونوا
عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل
الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد يؤدي
الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد
المرتضى ره وهو جيد وحكاه عن جماعة من الجمهور
ساكتين عليه قال السيد ره اذا كان هذا العلم يعني
الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس بموجب
عن سبب جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما
يعلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط
لئلا يقال اي فرق بين خبر البلد والاخبار الواردة بمعجزات
النبي ص سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر و
تسبيح الحصاة وما اشبه ذلك واي فرق ايضا بين خبر
البلد وخبر النص الجلي على امير المؤمنين ع الذي

تنفرد الامامية بنقله والا اختير ان يكون العلم
بذلك كالضروريا كما اخبر عن في اخبار البلدان
وقد اشترط بعض الناس شروطا اخر ظاهرة
الفساد فهي بالاضراب عنها احرى قد تكثر الاخبار
في الوقايع ويختلف ولكن يشتمل كل واحد منها على
معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل العلم
بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى
وذلك كوقايع امير المؤمنين عليه السلم في حروبه من
قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا الى غير
كذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك
منه وان كان لا يبلغ شيئا من تلك الجزئيات درجة
القطع خبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر
سواء كثرت رواته ام قلت وليس شانه افادة العلم بنفسه
نعم قد يفيد بانضمام القراين اليه وزعم قوم انه
لا يفيد العلم وان انضمت اليه القراين والاصح الاول
لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت
وانضم اليه قراين من صراخ وجنازة وخروج المخدرات
على حال منكر غير معتاد من موت مثله وكذلك الملك



واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به
موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا
لا يتطرق اليه الشك وهكذا حالنا في كل ما يوجد من
الاخبار التي تحف بمثل هذه القراين بل بما دونها
وانما نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يختلجنا في ذلك ريب
ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها
انه ان حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا تأثير
الا باجرا الله تع عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديا
لاطرد واستفاء اللازم بين الثاني انه لو افاد العلم لادى
الى تناقض المعلومين اذ احصل الاخبار على ذلك
الوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم
بط لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم
جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل
العلم به لوجب القطع بتخطية من يخالفه بالاجتهاد
وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول فبالمنع من انتفاء
اللازم والتزام الاطراد في مثله فانه لا يتخلف عن العلم
واما عن الثاني فانه اذا حصل في قضية امتنع ان
يحصل مثله في نقيضها عادة واما عن الثالث فالتزام

التخطئة فلو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد وفي
الاجماع المدعى على خلاف ذلك ظ الفساد وما
عرى من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز
التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا
سوى ما حكاه المحقق عن ابن قبة ويعزى الى جماعة من
اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل وقع
او لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى
وابو المكارم ابن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني
وصار جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب ولنا وجوه
من الادلة الاول قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب الحذر
على القوم عند انذار الطوائف وهو يتحقق بانذار
كل واحد من الطوائف واحدا من القوم حيث اسند
الانذار الى ضمير الجمع العائد الى الطوائف وعلقه باسم
الجمع اعني القوم ففي كليهما اريد المجموع ومن البين تحقق
هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص بكل بعض من
القوم بعض من الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر



شرط القبول ولينذروا كل واحد من قومهم او لينذر
بعض الذي يحصل به التواتر من الطوائف كلها كل واحد من القوم او
ما يؤدي هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع
على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد
فان قيل من اين علم وجوب الحذر ولعل في الاية ما يدل على الترجي
فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي باعتبار
استحالته على الله تع يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه و
هو مطلق الطلب لا الايجاب قلنا قد بينا فيما سبق انه لا معنى
لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب والا
لم يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند
وجود المقتضي وحيث يوجد يجب فالطلب لا يقع
الا على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب
اقرب المجازات لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب
الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى
لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر الخبر
اعم منه قلنا الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال
ولا يكون الا في التخويف وقريب من ذلك في الجمهرة والقاموس
والعرف يوافقه ايضا ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية

الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما
وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب
تاركه والحرام يوجب المؤاخذة فاعله واذا انتهضت
الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالحق فيما
سواهما يمكن اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن
ادعاء الدلالة على القبول فيما يعم لعموم الخطاب فان قيل
ذكر التفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى
وقبول الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف
على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين
للتفقه في زمان الرسول ص على الوجه المعتبر لحمل الخطاب
عليه واني لكم هذا باثباته ومعناه اللغوي مطلق
التفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه
ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تع ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت
على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط
فاذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول
وهو المط او الرد وهو بط لانه يقتضي كونه اسوأ
حالا من الفاسق وفساده بين وما يقال من ان دلالة



المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على
القول بحجيته فيكون من جملة الظواهر التي يجب التمسك
بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا
الائمة عليهم السلم واخذوا عنهم وقاربوا عصرهم على رواية
اخبار الآحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة و
التفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة و
الضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك
الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد
منهم انكار لذلك ومصير الى خلافه ولا روي عن الائمة
عليهم السلم حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون
الاحكام قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم
لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد
المروية عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي جعفر
الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم
ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم
وقد حكى المحقق ره عن الشيخ سلوك هذا الطريق في
الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلم
عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب

وحدثهم اذا طلبوا بصحة ما افتى به المفتى منهم عوّلوا
على المنقول فى اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيلزم
لخصمهم الدعوى فى ذلك وهذه عادتهم من زمن
النبى ص الى زمن الائمة ع فلولا ان العمل بهذه الاخبار
جائز لانكروه وتبرءوا من العمل به ومن وافقنا من اهل
الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة فقالوا ان الصحابة
اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال
بخبر الواحد وعملهم به فى الوقائع المختلفة التى لا
يكاد يحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع
وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك
موجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح والرابع
ان باب العلم القطعى بالاحكام الشرعية التى لم يعلم بالضرورة
من الدين او من مذهب اهل البيت ع فى نحو زماننا
منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير
الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع
على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح
كون اصالة البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظنى
الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم فى حكم شرعى كان التكليف



فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان
له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف
فالعدول عن القوى منها الى الضعيف قبيح ولا
ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد يحصل بها من الظن
ما لا يحصل بشىء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها
لا يقال لو تم هذا الدليل لوجب فيما اذا حصل
للحاكم من شهادة العدل او دعواه ظن اقوى من
الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد
او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس
الحكم فى الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين
فينتفى بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار فهى كما
اشار اليه المرتضى فى معنى الاسباب والشروط الشرعية
كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام
المتعلقة بها بخلاف محل النزاع فان المفروض
فيه كون التكليف منوطا بالظن لا يقال الحكم
المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون
وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية و
هى قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه

الواحد و

من غير دلالة تصرفه عن ذلك الظاهر سلمنا لكن
ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل
عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب
كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه
مخصوص بالموجودين في زمان الخطاب وان ثبوت حكمه
في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة
باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان يكون
اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافه فيما
وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه
فيحتمل الاعتماد في الشريعة باسرها على الامارات
المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها و
مع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي
ح الظن المستفاد من ظ الكتاب والحاصل من غيره
بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما
على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه والظهور
اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة
في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود
الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد للظن الراجح بان التكليف

فيحتمل نر



بخلاف ذلك الظاهر ومدعي تحققها في البين كلية
ان المتفق اليها نحو ما ذكر اخيرا في ظ الكتاب
حجة القول الآخر عموم قوله تع ولا تقف ما ليس لك
به علم فانه نهى عن اتباع الظن وقوله تع ان يتبعون
الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك
من الآيات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم
دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد
لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد المرتضى في جواب
المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد
وان ادعى خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال
لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك
ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز
العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وليست بحجة
ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا في الاحتجاج على
ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على
تلك الجملة ويذهب الى انه يستحيل من طريق العقول
ان يتعبد الله تع بالعمل باخبار الآحاد ويجري ظهور
مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس

ابهام

الاساطير

في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها في
البحث عن العمل بخبر الواحد انه بيّن في جواب المسائل
التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف
للامامية او موافق انهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب
العلم وان ذلك قد صار شعاراً لهم يعرفون به كما
ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم
كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة
والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل بأخبار
الآحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم التصريح
اى الذين لهم امارة وحكومة
بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا
لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك
على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية
او خوف وما اشبه ذلك والجواب عن احتجاجهم بالآيات
ان العام يخصص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد
كما عرفت على ان آيات الذم ظاهرة بحسب السوق في
الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم
فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه وآية النهي
محتملة لذلك ولغيره مما يأتي في عمومها او صلاحيتها



للتمسك بها في موضع النزاع لاسيما بعد ملاحظة
ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا
مع ما علم في الوجه الرابع من الجمع لما اشرنا اليه واي اجماع
او ضرورة تقتضي مشاركتنا لهم في التكليف بتحصيل
فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عنا دونهم هو
هذا واضح لمن تدبر وتذكر واما ما ذكره السيد المرتضى
فجوابه اولاً ان العلم الضروري بان الامامية منكرة لحجية
العمل بخبر الواحد مطلقاً غير حاصل لنا الآن قطعاً
واعتمادنا في الحكم بذلك على نقله لا ينفع لغرضه اذ
لا يصل الينا بعد ما يخرج عن كونه خبراً واحداً
وثانياً ان التكليف [illegible] عندنا ومعلوم ان
تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى
العمل بخبر الواحد الآن مستحيل عادة وامكانه في عصرهم
وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام لا يجدي بالنسبة
الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية مخالفة
الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات
من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين عليهم السلام
فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما

صنع مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم بعد ان ادى
السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا لفظه هذا
فان قيل اذا سددتم باب طريق العمل بالاخبار فعلى
اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان
معظم ابواب الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا عليهم السلام
فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله
الاقل نعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا
في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا
امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها
تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة
لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم
الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه
فالتكليف فيما تحصيل العلم غير جائز ولا اكتفاء بالظن
فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكر
في غير موضع من كلام ائمة فيستوي حينئذ الاخبار و
غيرها من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات
الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه واما مع امكان
تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيد علما على قيام



الدليل القطعي عليه ولا حاجة بنا الان الى تحقيق
المشقة البحث عن قيامه على العمل بخبر الواحد
مع ان السيد قد اعترف في جواب مسائل التبانيات
بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع
على صحتها اما بالتواتر واما بامارة وعلامة دلت
على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم
مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب
بسند مخصوص من طريق الاحاد وبقي الكلام في
التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه
عن العلامة في النهاية فانه عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد
المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين
منهم العمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرت
حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع
التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ
وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث
اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في
المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة
المرتضى والانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له

ايضاً اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذٍ قريبة العهد
بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت
القراين العاضدة لها ميسّرة كما اشار اليه السيد
ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفته
لرايه فيه وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ لما
قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه
عمل بخبر الواحد اذا كان عدلاً من الطائفة
المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين
فقال وذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل
بخبر الواحد من رواة اصحابنا لكن لفظه وان
كان مطلقاً فبعد التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر
مطلقاً بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ع
ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب
العمل به هذا الذي تبين لي في كلامه ويدعي اجماع
الاصحاب على العمل بهذه الاخبار لو رواها غير الامامي
وكان الخبر سليماً عن المعارض واشتهر نقله في
هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ
في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقاً من ان

العدل





قديم الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكرناه وزاد في
تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من
الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة
اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال
فمن الجايز ان يكون لطلب التكثر القراين وتسهيلاً
لسبيل العلم بصدق الخبر كما مر في الوجه الثاني من حجة
الاول وكذا اعتناؤهم بالرواية فانها يحتمل لان
يكون رغباً للتواتر وحرصاً عليه وعلى هذا يحمل ردوا
لاخبار اصول الدين فان التعويل على الاحاد فيها غير
معقول وقد طعن بذلك السيد المرتضى على نقلتها حيث
ظن منهم الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرنا
وان اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجة لما صرنا
اليه فان في بقية الوجوه لا سيما في الاخير كفاية انشاء الله
وللعمل بخبر الواحد شرايط كلها يتعلق بالراوي
الاول التكليف فلا يقبل رواية المجنون والصبي وان كان
مميزاً والحكم في المجنون وغير المميز ونقل الاجماع عليه من
الكل واما المميز فلا يعرف من الاصحاب فيه مخالف وجمهور اهل
الخلاف على ذلك ايضاً ويعزى الى بعض منهم القبول قياساً

الفوائد

على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف
لمنع الحكم في المقيس عليه اولا سلمنا لكن الفارق
موجود كما يعلم من قاعدتهم في القدوة ولمنع
اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية
الفاسق يقتضي عدم قبولها بطريق اولى لان للفاسق
باعتبار التكليف خشية من الله تعالى تمنعه عن
الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف
عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق العقاب لا
مانع له من الاقدام عليه هذا اذا اسمع وروى
قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله
فمقبولة حيث يجتمع غيره من الشرائط لوجود
المقتضي ح وهو اخبار العدل الضابط وعدم
صلاحية ما يقدر مانعا للمنع الثاني الاسلام
ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ وهو شامل للكافر وغيره ولئن
قيل باختصاصه في العرف المتأخر بالمسلم لدل
بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر وكما
هو ظ الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين



الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وحكى
المحقق عن الشيخ انه جاز العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم
بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة
عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة
وعثمان بن عيسى ومما رواه بنو فضال والطاطريون
واجاب المحقق بانا لم نعلم الى الآن ان الطائفة عملت
باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب
اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذهب
وحكى والدي ره في فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين
قال سألت والدي ره عن ابان بن عثمن فقال الاقرب
عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ الاية ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار الى ذلك
ما رواه الكشي من ان ابان كان من الناووسية هذا و
لا اعتماد عندي على المشهور الشرط الرابع العدالة وهي
ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على
الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط
هو المشهور بين الاصحاب وظاهر جماعة من متأخريهم
الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة

ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة
متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه
وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم قال
ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو
سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار
خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز
عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام
جيد والقول باشتراط العدالة عندي هو الاقرب
لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة
والفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان
الملكة المذكورة اذا كانت حاصلة فهو العدل والا
فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم
فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف
لا يدخل في حقيقته ووجوب التثبت في الاية معلق
بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى
ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله الا ترى
ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة
مثلا ربما يقتضي ارادة السوال والفحص

عن جميع هذين الوصفين لا الاقتصار على من
سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الاية
هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا
على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت اي كراهة ان
تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم بظهور عدم
صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق
في الواقع حيث لا تحرز معها عن الكذب ولا مدخلية
لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه
بمقتضى الاية يترجح وجوب التثبت عند خبر من له هذه
الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم
بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة اشتراط العدالة
وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية
المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة
وقد تبين فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث
الواسطة وانما نظره فيه الى قضية العمل الذي
ادعاه ولو نهض دليلا لخصصنا به عموم ظاهر
الاية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله
منع اصل العمل اولا وبمعنى نفي العلم بحصوله فيحتاج

مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة
على الحصول برد الاحتجاج ثانيا بان ما علم انما
يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن
الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن
اليها لا بمجرد الاخبار وبقي في المقام اشكال اشرنا
اليه بتقييد نفي الواسطة في صدر الحجة بموضع
الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة للتقريب الذي
ذكر انما يتم فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف
كما هو الغالب والواقع في رواة الاخبار التي هي محل الحاجة
الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك
من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث
العهد بالتكليف فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان
لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا يكون له
ملكة تصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع
وح تثبت الواسطة فلا تقوم الحجة باشتراطهم
وحله ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر
الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر لان
المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب ان



العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة
عندنا لكن التعليل الواقع في الآية لوجوب التثبت
عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا
ملكة له لمشاركته الفاسق في عدم الحاجز عن الكذب
فيقوم في قبول خبره عنده احتمال الوقوع في الندم
بظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه في خبر الفاسق
وسيأتي ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل
محل يوجد فيه الشرط الخامس الضبط ولا خلاف
في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث
ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او
يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل
لفظا باخر او يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة
مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال
فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطا
غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد
يسلم منه احد الا المعصوم فلو كان زوال السهو اصلا
شرطا في القبول لما صح العمل الا عن معصوم من السهو
وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر **اصل** تعرف عدالة

الراوي بالاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة
بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته
حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع ذلك
باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وبشهادة
القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم
بها وهل يكفي فيها الواحد او لا بد من التعدد قولان
اولهما للعلامة في التهذيب وعزاه في النهاية الى الاكثر من غير
تصريح بالترجيح وقال المحقق لا يقبل فيها الا
ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين
وهذا عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شانها
اعتبار العدد فيها كما هو ظ وان مقتضى اشتراط
العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم
مقامه شرعا فيغني عنه وما سوى ذلك يتوقف
الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل شرط
للرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفى في اصل الرواية
بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين فاحتج
بعموم المفهوم في اية ان جاءكم فاسق نظرا الى ان
تزكية الواحد داخل فيه لكون المزكي عدلا لا يجب

اخبار م

نجاة م



التبين عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به
في الجرح ايضا وقول المحتج بالدليل على نفي الزيادة على
المشروط فلا نزاع الا مجرد دعوى سلمنا ولكن
الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل نعم
هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة
بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة
اظهر في احكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من
ان يبين اذ اكثر شروطها يفتقر الى المعرفة بحصولها
على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط بهم
يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه بعض الفضلاء
المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في احكام
الشرعية شرط زيد على مشروطه هذا والذي
يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي
زيادة الشرط يناسب طريقة اهل القياس فكانه وقع
في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من لا يعمل بالقياس
ومما ينبه على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة
حكاية عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية
الراوي هو مقتضى القياس وعلى الثاني انه يشترط

الشرط م

واقتضاء شرط زائد ... س

كما في وجوب الحد لاجل القذف حيث
بخبر الواحد ... شروط ثبوت
القذف ... القاذف ...
يفتقر ...

العدالة فى الراوى على ان المراد من الفاسق فى الآ
من له هذه الصفة فى الواقع فيتوقف قبول الخبر على
العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه
انفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام
العلم شرعا وفرض العموم فى الاية على وجه يتناول
الاخبار بالعدالة يؤدى الى حصول التناقض
فى مدلولها وذلك لان الاكتفاء فى معرفة العدالة
بخبر الواحد يقتضى عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء
صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده
لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف
القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض فلا بد
من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا
يقال ما ذكرتم وارد على قبول شهادة العدلين
اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول العدلين
تخصيص الاية بدليل خارجى ولا محذور فيه كيف
وتخصيصها لازم وان وافقنا على تناولها للاخبار
بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد
وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر فى الوجه الاول



انما هو القياس كما نبهناه عليه اذا عرفت هذا فاعلم
ان طريقة معرفة الجرح كالتعديل والخلاف فى الاكتفاء
بالواحد واشتراط التعدد جار فيه والمختار فى المقام
واحد اختلف الناس فى قبول الجرح والتعديل
مجردين عن ذكر السبب فقال قوم بذكر السبب فيهما وفصل
ثالث فاوجبه فى الجرح دون التعديل ورابع فعكس و
استندوا فى هذه الاقوال الى اعتبارات هينة ووجوه
ركيكة لا جدوى فى التعرض لذكرها ولا اعلم فى الاصحاب
قائلا بشئ منها اذ المتعرض منهم بالبحث فى هذا الاصل
قليل على ما وصل الينا والذى استوجهه العلامة هنا
هو ان المزكى والجارح ان كانا عارفين بالاسباب
قبل الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب
والدى الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم
المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء
ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو
الاقوى ووجهه ظ لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف
ما استوجهه العلامة اذا تعارض الجرح والتعديل
قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية

الى م

قوم بالقبول فيهما وصار آخرون
الى خلافه فاوجبوا م

قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته
فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا
بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه
الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين
بن طاوس قدس روحه انه ان كان مع احدهما رجحان بحكم
تدبر الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب التوقف
وما قاله هو الوجه **اصل** اذا قال العدل حدثني عدل
لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفا بتزكية الواحد
وكذا لو قال العدل لان ذلك بناء على اعتبارهما وهو
اختيار والدي ره وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل
بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا
وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا
لم يصفه بالفسق لان اخباره عن مذهبه شهادة
بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع
من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان
ان يعني نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث
فيه كالمجهول انتهى كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه
العدالة في الراوي لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول



سلمنا لكن التعديل انما يجدي مع انتفاء معارضة الجرح
لرواته بعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر
هل له جارح اولا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك
في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف
في شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث
عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على
ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام
قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان
وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة
من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل
رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث
بل لا بد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة
ليؤمن معارضة الجرح **اصل** لا بد للراوي
من مستند يصح له من اجله رواية الحديث و
يقبل منه بسببه وهو في الرواية عن المعصوم
نفسه ظ معروف واما في الرواية عن الراوي
فله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء كان
بقراءته في كتابه او باملائه من حفظه ودونه

القراءة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف
بمضمونه ودون ذلك الاجازة لرواية كتاب ونحوه
ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة
ويعزى الى الاكثر نقل الخلاف عنه وهذا البحث غير منقح في
كلامهم كما ينبغي وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية
بالاجازة معنيين وقع الخلاف من بعض اهل الخلاف
في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله
من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرني
اجازة ونحوه والقول بنفيه في غاية السقوط
لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة
معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف و
نحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله و
التعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله
اجازة يجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثله
في القراءة على الراوي لان كلا اعتراف اخبار اجمالي ولم
يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان
قبوله موضع وفاق وخالف فيه من لا يعتد به ثم
ان جمعا من الناس اجازوا في صورة الاطلاق ان يقول



الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله
قراءة عليه او نحوه والباقون على جوازه مقيدا بما ذكر
الا المرتضى فانه منع من استعمال هذه الالفاظ و
نحوها فيه وان كانت مقيدة حينئذ قال فاما قول بعضهم
يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الايهام ويعلم ان
لفظ حدثني ليست على ظاهرها فمناقضة لان قوله حدثني
يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله
قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفى ما اثبت وهذا
من السيد ره في غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ
ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة وتنافيها
واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة
عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل المجاز
وهو كالاعتراف بما قرأه عليه تشبيها له بالحديث لما
بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة هذا
الكلام عن السيد في النهاية ونظر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء
حال انضمامها الى لفظة قراءة انه سمعه من لفظه وادرك
نطقه به وهو جيد وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين
ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق من عداه من علمائنا

حدثني م

على صحة اطلاق المقيد على القراءة مع الاعتراف فاى
مانع في جواز مثله في صورة الاجازة والاعتبار فيهما
واحد المعنى الثاني لجواز الرواية بالاجازة تسويغ
قول الراوي بها حدثني واخبرني وما اشبه ذلك
من الالفاظ التي تفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا و
وقد عزى الى جمع من العلماء القول به وهو الاعرض عنه
حقيق هذا وقد يظهر من العلامة في النهاية انه فهم من كلام السيد
المرتضى القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مط
تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة
فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه لذلك اجازة
له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة
وفقدها وعبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها
القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان التدبر في سابقها
ولاحقها يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية
بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل
ذلك في البحث عن القراءة على الراوي ان كل من صنف
اصول الفقه اجاز ان يقول من قرا الحديث على غيره
ممن قراه عليه فاقر به حدثني واخبرني واجرى مجرى

و من اجراء



ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قراه عليه و
اقر له به انه يجوز ان يعمل اذا كان ممن يذهب
الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره
له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لان معنى
حدثني واخبرني انه نطق حديثا وخبرا وعرفه ذلك وهذا
كذب لم يجز وذكر بعد هذا ان المناولة وهي ان يشافه
المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه هذه سماعي
من فلان يجري مجرى ان يقراه عليه ويعترف به له في
علمه بانه حديثه قال فان كان ممن يذهب الى العمل
باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا
اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها
واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث في
ان الاجازة جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا
حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الاحاد
فاما ان يروي فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب و
سوق هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة
انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا
مط وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت

فهما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته في
التأدية عن القبول فيهما حيث صرح بجواز العمل
في صورة القراءة وعبر هنا بما يشعر بنوع شك نظرا
منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون د
القراءة وكلامه كذلك وقد عرفته فظهر ان ما يوهمه
ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا
فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر
حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب
اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة
مضامينها تفصيلا يستفاد من القراين لا حوال و
مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال
سلسلة الاسناد بالنبي والائمة ع وذلك امر مطلوب
مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن
الاجازة فيها ربما اتى في غيرها من باقي وجوه الرواية
غير ان رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف و
شبهه من انواع الخلل يزيد في وقت الحاجة الى السماع
ونحوه وذلك ظاهر وبقي في هذا الباب وجوه اخر مذكورة
في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك آثرنا



طي ذكرها على غيره **اصل** يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط
ان يكون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ وعدم قصور
الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في
الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب
نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتد به
ويحتج على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن
محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك
فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها
ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالالفاظ المختلفة المتعددة
ومن المعلوم ان تلك وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة
منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان
تغاير اللفظ **اصل** اذا ارسل العدل الحديث
بان رواه عن المعصوم ولم يلقه ساكتا عن ذكر الواسطة رأسا
او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض
اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى عندي
عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي ره وفصل العلامة
في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة
الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير عن الائمة ع وكذا في التهذيب خال عن

هذا الاستثناء هو الوجه لما سنبينه وحكى في النهاية القول
بالقبول عن جماعة من الفقهاء قال وهو قول محمد بن خالد
من قدماء الامامية وقال المحقق اذا ارسل الراوي الرواية قال
الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا
وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من
المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند
سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما
اجاز الآخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه
في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجته من غير اشعار
بالقبول او الرد لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة
الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع اذ
لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه
وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله
وغيره ومع اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما
يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز
ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه آنفا وبدون
تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول
ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية



من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي
فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة
الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي بانه لا
يرسل الا عن الثقة فهو شهادة على مجهول
العين وقد علم حاله وان كان مستنده الاستقراء
لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها
لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه
والعجب ان العلامة ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية
ما هذا لفظه عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة
وصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه
وليست تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل
عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا
لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه
لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا
الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم
قبول تعديل مجهول العين مجرده فتعين ان يكون
المستند عنده في ذلك الاستقراء وحصوله في غاية
البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت

لانه غير مقدر

واما كلام الشيخ فيرد عليه ما اورد على العلامة
وعلى اخره ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا
على بلوغه حد الاجماع ولا نعلم حجة القائلين بالقبول
مطلقا وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت
عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل و
لم يبين حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك
ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه وآله يقتضي صدقه
لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه
تعين قبوله وذكروا وجوها اخر ردية تركنا نقلها
لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر
مما حققناه فلا نطيل بتقريره ينقسم خبر
الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف
بالايمان والعدالة والضبط وعدمهما الى اربعة اقسام
تختص كل قسم منها في الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو
ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط
عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هذا
اللفظ على راو معين على ما يرجع السند اليه الرابط
خلا الانتهاء الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك

مضافا

ارسال



ارسال او غيره من وجوه الاختلال فيقال صحيح فلان
عن بعض اصحابنا عن الصادق عليه السلام مثلا وقد يطلق
على جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال
بالمعصوم محذوفة للاختصار فيقال مثلا روى الشيخ
في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك
الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث
يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد الثاني
الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي
الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت
عدالته في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي من
رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث
الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه
منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق
على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا ويستعمل
اللفظ الاول في المعنيين المذكورين في ذينك القسمين
الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة
بان اشتمل على طريقه مجروح بنحو فساد المذهب او مجهول
ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لان الاحاديث

الحسن والموثق

الصحيح والحسن والموثق

الفرق بين الاطلاقين كون الاول استعمل مضافا
كصحيح ابي بصير بخلاف الثاني وهو ظاهر
م ح ر

اخر باعتبارات شتى وكلها يرجع الى هذه الاقسام
الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها وانما تعرضنا لبيان
الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن الفقهاء

**المطلب السابع في النسخ** **اصل** لا ريب في جواز النسخ
ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر
اليه وجمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت
الفعل المنسوخ سواء فعل ام لا ووافقهم على ذلك
جمع من العامة وحكى المحقق عن المفيد ره القول بجوازه
قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل
الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى
تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو قبيح لان الامر
يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما
يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة
ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان
يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون
قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول
قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه
موضع النزاع الثاني انه تعالى امر ابراهيم بذبح ابنه



ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روى ان النبي ص امر
ليلة المعراج بخمسين صلوات ثم راجع الى ان عادت الى خمس
وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد يتعلق
بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما من دون
ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات معلقان
على المشية ولا نم اندراج مثل هذا الفرد وعن الثاني انه لم
لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما
يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض
المامور به لكان مصدقا للبعض الرؤيا وقد سبق بيان
ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا
على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وعن
الرابع ان الامر والنهي تابعان لمتعلقهما فان كان حسنا
كان كذلك والا قبح على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر
مرادا فلا يكون مامورا به وينتفي النسخ **اصل**
يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد
بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة ربما
به ولا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف
وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف جدا

لا يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد
عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان
ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون وذهب شرذمة
من العامة الى جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز
مدعيا ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق
وارى البحث في ذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال
بتحقيقه احرى واما الاجماع ففي جواز نسخه والنسخ به
خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره
قبل انقطاع الوحي اولا قال المرتضى اعلم ان مصنفي اصول
الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا
منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع
الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير كاف
لان لقائل ان يعترضه فيقول الاجماع عندنا فدلالته
مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت
ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا في
كون الاجماع حجة يقتضي انه في كل الاحوال كلها مستقرة لان الله تعالى
امر باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي
وبعده والنبي خبر على مذاهبهم بان امته لا تجتمع

---



على خطاء وهذا ثابت في سائر الاحوال واذا كان كونهم
دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا
ينافي ولا الادلة وانما ينافي الاحكام التي تثبت بها فما
المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي
ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية تنزل فينسخ باجماع الامة
على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة مجمعة على ان ما ثبت
بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد ره وقد حكي
عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع
دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ
فيما يكون مستنده العقل ثم حكي عن بعض المتاخرين انه قال
الاجماع لا يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعي فيكون
الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق وفي
هذه الوجوه اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول
النسخ فيه بناء على الاجماع انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكان
الحجة فيه فجاز حصول مثل هذا في زمن النبي ثم ينسخ ذلك
الحكم به لانه شرعية متراخية وكذلك يجوز نسخ الحكم
المعلوم من السنة والقران باقوال يدخل في جملتها قول النبي
وهذا كلام جيد غير انه لا يترتب عليه مهم كما لا يخفى

معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت
بالدليل الشرعي بدليل آخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه
لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة
على العبادة ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك
العبادة او غيرها وهو مذهب جمهور العلماء ويعزى الى
قوم من العامة بان زيادة الصلوة على صلوات الخمس نسخ
لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما
العبادة الغير المستقلة فهذا اختلف الناس في ان زيادتها
هل هي نسخ اولا والمحققون على انها ان رفعت حكما
شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا
فلا وهو الظاهر لما علم من تعريفه وقال المرتضى ره ان كانت
الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى لو
وقع مستقلا من تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك
الاحكام الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة
تقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل
الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت
الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على
ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكانه ما فعلهما



ووجب عليه استينافهما الآن مع هذه الزيادة بتمام
ما يجب من التشهد والتسليم ومع فقد هذه لا يكون
كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية بهذه
الزيادة وقد حكى المحقق ره عن الشيخ موافقة السيد على
المقالة واختار هو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط
النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل
الشرعي فبتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل
لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان كل خبر برفع البراءة الاصلية لا
نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين
بطريق السؤال واجاب بانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين
ولا للتشهد وان كان التغير فيهما ثابتا بل بتقدير ان
يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم
ان يكون الامر بالاخيرة نسخا للتعقيب اذ لم يرتفع الدليل
الثاني فيما غير ذلك واما الركعتان فحكمهما باق من
كونهما واجبتين غاية ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا
فصار منضما والشئ لا ينسخ بانضياف غيره اليه كما لا
ينسخ فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما
كونهما لو انفردتا لما اجزأتا بعد ان كانتا مجزيتين

فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل العقل
فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي
لكان المنسوخ اجزائهما منفردين لا وجوبهما اذا
عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر
في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ
به الدليل المقطوع به فكل ما يثبت كونه ناسخا لا
يجوز اثباته به وهذا عند التحقيق اثر هين كغيره من اثار
اكثر مباحث هذا الباب **المطلب الثامن** في القياس
والاستصحاب **اصل** القياس هو الحكم على معلوم
بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع
الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر يسمى فرعا و
المشترك جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة
وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من
شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواتر الاخبار
بانكاره عن اهل البيت عليهم السلام وبالجملة فمنعه يعد
في ضروريات المذهب واما المنصوصة ففي العمل
بها خلاف بينهم وظاهر المرتضى رحمه الله المنع منه انتهى
وقال المحقق ره اذا نص الشرع على العلة وكان هناك



شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة
في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا فقول
العلامة لا قوي عندي اذا كانت العلة منصوصة وعلم وجودها
في الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة
للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها
الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت العلة وجب وجود
المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشارع حرمت
الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان
يكون اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا
في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس واجاب بالمنع من
احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم
تجويز مثله في العقليات حتى يقال ان الحركة انما اقتضت المتحركية
لقيامها بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا تكون
علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في العلة
لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان
قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه
من اكل كل حشيشة يكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد
لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر

لكونه مسكرا انا لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار
انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحكماء ان
عنيتم بها معنى يقتضى المحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه
بدون المحركية وان عنيتم بها امرا آخر ينافي فيه ذلك
الاحتمال فهنا لذ نسلم انه لا بد في ابطاله من دليل منفصل
فولكم العرف يقتضى الغاء هذا القيد قلنا ذلك العرف
بالقرينة وهي شفقة الاب لما من تناول المضر فلم قلتم
انه في العلة المنصوص كذلك وقولكم لو صرح بان العلة هي
الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم
الاسكار الحرمة اين وجد ولكنه ليس لفظيا لان العلم بان الاسكار
من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا
الحكم في كل محالة ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال
متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا
والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا
وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع هنا
لفظي لان المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت
الخمر لكونها مسكرة محتمل لان يكون في تقدير التعليل
بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير



التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل
بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق
يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في ان
قوله حرمت الخمر لكونها مسكرة هل هو بمنزلة علة تحريم
الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان
النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها
فان ذلك متفق عليه واقول كان العلامة لم يقف
على احتجاج المرتضى في هذا الباب ولذلك حسب النزاع
فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام
المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان
علل الشرع انما تنبئ على الدواعي الى الفعل او عن وجه
المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة
ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها
فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو
الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه
وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي
معروف ولهذا جاز ان يعطى لوجه الاحسان فقيرا دون فقير
ودرهم دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان

فيما لم نلحظ الوجه الذي لاجله فعلناه وبينه ثم
قال واذا اخذت هذه الجملة لم يكن في النص على
العلة ما يوجب التعليل والقياس وجرى النص على
العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس
لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التعليل
كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم يكن نعلمه لولاه وهو
ان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ودلالته
على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة
الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في
المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا
فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ره ووجهه يظهر
من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره
واما حجة المرتضى ره فجوابها ان المتبادر من العلة
ليس الا [illegible] نقل الحكم لها الا ان
الداعي ووجه المصلحة ذهب الاكثر في المنهيات
كثير من العقلاء الى ان تعدية الحكم في تحريم التأفيف الى
انواع الاذى التي لا يدعنه من باب القياس وسموه بالقياس الجلي
وانكر ذلك المحقق ره وجمع من الناس واختلفوا في



التعدية فقيل انه لا انه [illegible] بفحوى ويسمى هذا الاعتبار
مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور
وفي مقابله مفهوم المخالفة وهو كون غير المذكور مخالفا للمذكور
في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب
ويسمى الاول فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول
عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى فحجة
كلام المحقق حجة الذاهبين الى كونه قياسا انه لولا
النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم
كالاكرام في منع التأفيف ومن كونه اكد في الفرع لما حكم
به ولا معنى للقياس الا ذلك والجواب ان المعنى المناسب معتبر
لا لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة اللفظ
على حكم المسكوت عنه على حكم المنطوق ولهذا يقول به كل من
لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له ولعده
لا نافي القياس اصلا [illegible] فيه بطريق الاولى حتى
قال انه قال بحجة المفهوم دون القياس وجعل ذلك حجة
على انه ليس بقياس وحجة النافين القطع بافادة الصيغة
في محل المعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس
والجواب ان التوقف على استحضاره هو القياس الشرعي

لا الجلي فانه مما يعرفه كل من نظر في اللغة من غير افتقار
الى نظر واجتهاد اذا عرفت هذا فالحق ما ذكره بعض
المحققين من ان النزاع لفظي لا طائل تحته اختلف الناس
في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر
ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما
كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل فالاكثر
وجماعة من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد رحمه الله المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر
وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها
فالاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر
على فعلها بعده استصحابا للحال الاول ام يستانفها بالوضوء
فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني احتج
المرتضى بان في استصحاب الحال جمعا بين الحالين في حكم من
غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء
في احديهما وواجدا له في الاخرى فكيف يسوى بين الحالين من
غير دلالة قال فاذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب
ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه
وليس هنا استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو للحال
الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل



الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة مع خلوها من الدليل
مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى
الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم
في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم
يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من
ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما يجري مجراه من الحوادث
فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من
اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى و
كيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على
سبيل الاستمرار وهل يتعلق بشرط مراعى او لم يتعلق قال
وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحال الاولى انما يثبت بشرط عدم
الماء والماء في الحالة الثانية موجود واتفقت الامة على ثبوته في الاولى
واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول
ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد
استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد وصار كونه في الدار
في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد
الرؤية فاما القضاء بان حركة الفلك وما يجري مجراها
لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى

ادعى ان رؤية الماء لم تغير الحكم الا لدلالة فرق ومثل ذلك
تجيب من قال فيجب ان لا نقطع بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى
مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد
للقطع على الاستمرار من دليل او عادة او ما يقوم مقامهما
ولو كان البلدان الذي خبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا
زواله لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل
على ذلك كله لا بد منه بحجة القول الاخر وجوه الاول
ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا
فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت
فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح
رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب
زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون
كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما
عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا
لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في
الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا يعدم الا
بمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر لا
بمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه



ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح
واجب الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير
من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف
وذلك كمسألة من تيقن الطهارة وشك في الحدث
فانه يعمل على يقينه وكذلك العكس ومن تيقن طهارة
ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بهما
بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة
حكم ببقاء الحياة ولم يقسم ماله وعزل نصيبه في المواريث
وما ذلك الا لاستصحاب حال حياته وهذه العلة موجودة
في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون
على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه
البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر
هذا فاعلم ان المحقق ره ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب
محكي عن المفيد وقال انه المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة
ثم ذكر حجة المانعين والجواب عنها وقال بعد ذلك
والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك
الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد
النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطء مطلقا فاذا وقع الخلاف في

في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية
فاذا استدل على ان الطلاق لا يقع بهما لو قال لان حل الوطي
ثابت قبل التلفظ بهن فيجب ان يكون ثابتا بعده لكان
استدلالا باستصحاب المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه
مط ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء
فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد
ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد
اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى
وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت
الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك
عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون
عنه وهذا كلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع
عما اختاره اولا ومصير الى القول الآخر كما يرشد
اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسألة المتيمم ويفصح عنه
حجة المرتضى فكانه استشعر ما يرد على احتجاجه من
المنافاة فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر
قول المرتضى وهو الاقرب **المطلب التاسع** في الاجتهاد
والتقليد **اصل** الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد



وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال
ذلك في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه
وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس
في قبول الاجتهاد للتجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض
وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل
فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها اولا فذهب العلامة والشهيد في الذكرى
والدروس ووالدي في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول
وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسألة
بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسألة وعدم
علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وح فكما جاز لذلك الاجتهاد
فيها فكذا هذا احتج الاخرون بان كل ما يقدر جهله يجوز
تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من
مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون بان المفروض
حصول جميع ما هو دليل في تلك المسألة بحسب ظنه وحيث
لا يحصل التجزي المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا
المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على
وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في
جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق

قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة في الاصل بظن المجتهد
المطلق المبني قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من
باب المنصوص العلة ولكن الشأن في العلم بالعلة لفقد النص
عليهما ومن الجائز ان يكون مبني قدرته على استنباط المسائل كلها
بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عمدة القدرة انما هو
لكمال القوة فلا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من
الناقصة فكيف يتم ما سلمنا لكن المعول في اعتماد ظن المجتهد المطلق
انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة
به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني
يدل على مساواة المتجزي للمجتهد المطلق واعتماد
المتجزي عليه مفض الى الدور لانه تجزي في مسئلة
التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن ويرجع في ذلك
الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد
اذ الغرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد
بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك
فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضاء ثبوت الواسطة بين اخذ
الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت
تركب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف ولا الاجتهاد



المطلق شرايط يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما
يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل
ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط
الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل
في ذلك معرفة النحو والتصريف من الكتاب قدر ما يتعلق به الاحكام
بان يكون عالما بمواقعهما ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها
ولو في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة
بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها
ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان
يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة
وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر
والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من المقاصد التي يتوقف
الاستنباط عليها وهو اتم العلوم للمجتهد كما نبه عليه
بعض المحققين ولا بد ان يكون ذلك كله بطريق الاستدلال
على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف لا كما يتوهم
القاصرون وان يعرف شرايط البرهان لامتناع الاستدلال
بدونه الا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك وان
يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص

الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح
في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصحاب
وغيرهم عدوا في الشرايط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع
من حدوث العالم وافتقاره الى الصانع موصوف بما يجب منزه
عما يمتنع باعث للانبيا مصدق اياهم بالمعجز كل ذلك بالدليل
الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل كما هو داب المتبحرين
في الكلام وناقشهم في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم
الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرايطه وهو حسن مع ان
ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه
فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد ولكنها قد صارت في هذا الزمان
طريقا يحصل به الدربة فيه ويعين على التوصل اليه وما
يلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق
على امور وراء ما ذكرناه فمن الخرافات التي تشهد البديهة بفسادها
والدعاوي التي تقضي الضرورة من الدين بكذبها    اتفق الجمهور
من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات
التي وقع التكليف بها واحد وان الآخر مخطئ آثم لان الله تعالى كلف
بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة
وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف

فيها م



واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد
والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب
على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم حينئذ قطعا بغير خلاف يعبأ به ثم
اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم
معينا لله فيها بل حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه
فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل ان
المصيب فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب
وغيره مخطئ معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله
العلامة في النهاية راي الائمة وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف
كان فلا ارى البحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل فلو
كان ترك الاشتغال بتقرير حجتهم على ما فيها من الاشكال وفق المقتضي
الحال

عليه م

اصل

والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي
والمجتهد بقول مجتهد مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول مثلا
ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة
وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى الاستعمال والا فلا ريب في
تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر اذا
تقرر هذا فاكثر العلما على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد
سواء كان عاميا او عالما بطرق من العلوم وعزى في الذكرى الى

بعض قدماء الاصحاب فيما حكى عنهم القول بوجوب الاستدلال على
العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء
عند الحاجة الى الوقايع والنصوص الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة
وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص
محصورة وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من
الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر
واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل
الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها و
القسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب
وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر
اليه واما عند نزول الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف
كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا
لا مجال للتوقف فيه     والحق منع التقليد في اصول
العقايد وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف
والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا
فاعلم ان المحقق ره بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل وذكره
الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاء
موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثرون



احتج ره باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي
مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة لا يقال
قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوايل الادلة وهو سهل
الماخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لزم ان
يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة
لهم لكن ذلك ممتنع ولان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من
غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور
الشرعية اللازمة كالصلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام
اشعار بميل المحقق ره الى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه او تردد
فيه مع انه ليس بشيء لان تحرير الادلة بالعبارة المصطلح عليها و
دفع الشبه الواردة فيها ليس بلازم بل اللازم معرفة الدليل
الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة وهذا يحصل بادنى نظر فلذلك
لم يتوقفوا في قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبي ص يعرض
الدليل على الاعرابي المسلم اذ كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر
كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء
ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير
ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون
مؤمنا عدلا وفي صحة رجوع المقلد اليه مع علمه بحصول

الشرايط فيه اما بالمخالطة المطلقة او بالاخبار المتواترة
او بالقراين الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين
لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرايط قبولها في هذا الموضع
عزيز الوجود جدا كما لا يخفى على المتأمل ويظهر من كلام صاحب
هنا نوع اختلاف فان العلامة قال في التهذيب لا يشترط في
المستفتي علمه بصحة اجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل
الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته منتصبا
للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه
وتعظيمه وقال المحقق ولا يكفي العامي مشاهدة المفتي متصدرا
ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا
اتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او
مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرايط المعتبرة من
ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب
الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر كما ترى
وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان
واحتجاج العلامة بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا
فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقديره

المحقق

يكفي



العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرايط الفتوى نظرا
الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب تقليد غيره بل على حرمته
وح فلا بد من العلم بحصول الشرط او ما يقوم مقامه وهو شهادة
العدلين ويظهر من كلام المرتضى ره موافقته لما ذكره المحقق حيث
قال للعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه
يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه
ورتبتهم في العلم والصيانة والديانة ايضا وقال وليس يطعن في
هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلم عالما
وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة
في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو
واللغة وفنون الادب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد
مع اتحاد المفتي ظ وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى اما
مع الاختلاف فان علم استواؤهم في المعرفة والعدالة تخير
المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم
والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب
الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم
اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا و
الاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم والبعض

عدم

بالورع لو المحقق يقدم الاعلم لان الفتوى تستفاد من العلم
لا من الورع والقدر الذى عنده من الورع يحجزه عن الفتوى
بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر وهو حسن **اصل**
ذهب العلامة فى التهذيب الى جواز بناء المجتهد فى الفتوى الحكم على
الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق فعد فى شرايط نوع
الفتوى ان يكون المفتى بحيث اذا سئل عن لمية الحكم فى كل
واقعة يفتى فيها اتى به وبجميع اصوله التى تبنى عليها وقال فى
موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر فى واقعة ثم وقعت بعينها
فى وقت اخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى وان نسيه
افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان
خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق
اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة موجه لان الواجب على المجتهد
تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه
بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر **اصل** لا نعرف خلافا
فى عدم اشتراط مشافهة المفتى فى العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه
ما دام حيا واحتج لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى
الزوج العامى اذا روى عن المفتى وبلزوم العسر لالتزام السماع منه
وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب فى الاطباق على عدمه



ومن اهل الخلاف فمن اجازه والحجة المذكورة للمنع
فى كلام الاصحاب على ما وصل الينا ردية جدا لا تستحق
ان يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ
للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر
بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا
فى موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة فى
الاختصاص بتقليد الاحيا والحرج والعسر يندفعان
بتسويغ التقليد فى الجملة على ان القول بالجواز قليل
الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض
العامى فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقايل بالجواز
ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه دور ظاهر وان كان
حيا فاتباعه فيها والعمل بفتوى الموتى فى غيرها بعيد
عن الاعتبار غالبا مخالف لما ظهر من اتفاق علمائنا
على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد
الحى بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب **خاتمة**
فى التعادل والترجيح تعادل الامارتين اى الدليلين
الظنيين عند المجتهد يقتضى تخييره فى العمل باحدهما
لا نعرف فى ذلك من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف

ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية
وانما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه
بوجوب المصير اليه عند التعارض وعدم امكان الجمع ولما
كان تعارض الادلة الظنية عندنا منحصرا في الاخبار
لا جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة
منها الترجيح بالسند ويحصل بامور كالاول لكثرة الرواة
كان يكون رواة احدهما اكثر عددا من الاخر فيرجح ما
رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطا
من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى
غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد للعلم الثاني
رجحان الراوي احدهما على الاخر في وصف يغلب معه
ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط
قال المحقق ره رجح الشيخ ره بالضابط والاضبط والعالم
والاعلم محتجا بان الطايفة قدمت ما رواه محمد بن
مسلم وبريد بن معوية والفضيل بن يسار ونظايرهم
على من ليس لهم حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك
بان رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطا و
انسب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى الثالث



قلة الوسايط وهو علو الاسناد فيرجح العالي لان
احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة
في النهاية علو الاسناد وان كان راجحا من حيث انه
كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط والكذب اقل
الا انه مرجوح باعتبار ندوره وايضا فان احتمال الخطا
والغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص
الرواة في الخبرين او تساووا في الصفات واما اذا تعددت
او كانت صفات الكثير اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء
لان تاثير الندور في مثله غير معقول واشتراط الاتحاد
او المساواة في الصفات مستدرك لان المفروض
في باب الترجيح استناد احد الدليلين بجهة الترجيح
وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد
مع الاخر ما يساويها او يترجح عليها لم يعقل استناد الترجيح
اليها وبالجملة فهو في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار
الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه
وحكى المحقق ره عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين
اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا
بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغي

ان يوخذ المروى لفظا ذ قال المحقق ره وهذا احرج لانه
ابعد من الزلل والعجب عنه كيف رضى من الشيخ بالتفصيل الذى
حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط
والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضى
التقديم مطلقا لا مع عدم الضبط والمعرفة فى راوى المعنى
كما اشترط الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو
من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا و
لفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح بوجه
ظاهر واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة
فى التهذيب اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كلامه
افصح وثانيها ان يتاكد الدلالة فى احدهما بان يتعدد
جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله فى الاخر
فيرجح متاكد الدلالة ومن امثلة ما جاء فى بعض اخبار
التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله قصروا
لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله صلى الله عليه وآله
وثالثها ان يكون مدلول اللفظ فى احدهما حقيقيا
وفى الاخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة
او يكون فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز اعنى العلاقة فى احدهما



اشهر واقوى واظهر فى الاخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى
والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد منه
غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الاخر موقوفة عليه
فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس هاهنا وجوها اخر كثيرة
والمقبول منها داخل فى عموم ما ذكرناه وان كان فى كلام
الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذى لم يخصص والمطلق
الذى لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض
العلة على ما اقتصر فيه على الحكم وكترجيح ما يكون اللفظ فيه
اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك
بين ثلثة معان ووجه دخولها فيما ذكرناه ان الاول
يرجع الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لان التعليل
يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور
الخارجية وهى اربعة الاول اعتضاد احدهما بدليل
اخر فانه يرجح على ما لا يؤيده دليل الثانى عمل اكثر السلف
باحدهما فيرجح على الاخر قال المحقق ره اذا عمل اكثر
الطائفة على احدى الروايتين كانت اولى اذ اجوزنا كون
الامام فى جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل
بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة

بعض

الى ترجيح الحقيقة والثانى

الاخر له فترجح المخالف عند العلامة واكثر العامة
وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ
حجة الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل
ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا
منه والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل
فكان اعتبار الاول اولى والثانى ان العمل بالناقل
يقتضى تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف
المقرر فانه يوجب الكثرة لازالته حكم الناقل بعد ازالته
حكم العقل وحجة الثانى ان حمل الحديث على ما لا
يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما لا يستقل العقل
بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد
وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم
بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه
وذلك يقتضى كونه واردا حيث لا حاجة اليه
لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد
سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما
ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضى تقديم
الناقل عليه فيكون كل منهما واردا فى موضع الحاجة

ويضعف الوجه الاول بان ذلك اذا قلنا بتقديم المقرر وان اخرناه [illegible]

[illegible]



اما الناقل فظ واما المقرر فلوروده بعد ما يفيد
ما يفيده الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا
تنهض باثبات المدعى قال المحقق بعد نقله للقولين و
حاصل الحجتين ونعم ما قال الحق انه اما ان يكون الخبر
عن النبى ص او عن الائمة ع فان كان عن النبى وعلم التاريخ
كان المتاخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن
ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان
يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان
عن الائمة ع وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل
لان فائدة التاريخ مفقود هنا والنسخ لا يكون
بعد النبى ص الرابع ان يكون احدهما موافقا لاهل
الخلاف والاخر مخالفا فيترجح المخالف لاحتمال التقية
فى الموافق وقد حكى المحقق عن الشيخ ره انه قال اذا
تساوت الروايتان فى العدالة والعدد عمل بابعدهما
من قول العامة ثم قال المحقق ره والظاهر ان احتجاجه
فى ذلك برواية رويت عن الصادق ع وهو اثبات
لمسئلة علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك ما فيه مع
انه قد طعن فيه فضلاء الشيعة كالمفيد وغيره فان

احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموا
للعامة يحتمل التقية فيجب الرجوع الى
ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا
الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها
الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل
بل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان
كنا لا نعلمها فان قيل ذلك يسد باب العمل
بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير
التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا
مطلقا فلم يلزم سد باب العمل هذا كلامه
وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال
بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد
ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مثله بالخبر
المعتبر من الآحاد نعم هذا الخبر الذى
اشار اليه لم يثبت صحته ولم ينهض حجة
واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التاويل
وان كان محتملا الا ان احتمال التقية
على ما هو المعلوم من احوال الائمة عليهم السلام






اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح فكلام
الشيخ عندى هو الحق تمت الكتاب بعون الملك
الوهاب في سلخ شهر رمضان المبارك من شهور
سنه خمس وخمسون ومائتين بعد الالف من
الهجرة النبوية المصطفوية
على هاجرها الف
سلام وتحية



